

المعلم الملائكي اللاهوتي القديس (ت1274م)

توما الأكويني

مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين)

تفنيد ونقد لنظريات الفارابي وابن سينا والغزالي
وابن رشد وعلماء الكلام على ضوء الفلسفة المسيحية

ترجمه عن اللاتينية وعلق حواشيه
مورداً نصوص من فلاسفة الغرب والمسلمين

العلامة المطران نعمة الله أبي كرم الماروني
مستشار مجمع الكنيسة الشرقية المقدس

دار ومكتبة بيبليوث
بيبلوس - لبنان

02
414
05

مقدمة الكتاب

ان المواضيع العديدة التي طرقها القديس توما الاكوييني لكثيرة الاهمية كما لا يخفى : وانه ليتعذر على اي عقل بشري ان يستجليها جميعها ويسندها الى ادلة تزيل الريب وتستلزم الاذعان . لان التعمق في درسها يقتضى له ، فضلاً عن توقد ذهن نادر المثل ، وبراعة فطرية في تنسيق الابحاث وتمحيصها ، شغف بالحقيقة وجدد كثير في التنقيب والتفتيش مما يستغرق الوقت الطويل ويستنفد الجهود المتواصلة .

وقد وهب القديس توما فوق هذه كلها غيرة متقدمة على نشر الحقيقة واثباتها لابين المسيحيين وحدهم بل بين جميع البشر ليستفيدوا من معرفتها ويسترشدوا بنورها متى عرفوها . ولم يكتف المعلم الملائكي بان يشرح عقائد الديانة المسيحية ويدعمها بالحجج القاطعة المستمدة من الآيات المنزلّة والتسليم الرسولي ونور العقل قصد ان يثبت صحة تلك العقائد ويحمل المؤمنين على التثبت بها ، بل خصص ايضاً قسماً من اوقاته لحاجة غير المسيحيين ومناقشة فلاسفتهم وعلماهم ولا سيما العرب منهم كالفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم اجلاء للحقيقة

2005 - جميع الحقوق محفوظة

دار ومكتبة بيبليون



شارع مار بطرس - جبيل - لبنان

ت: 09540256 - فاكس: 09546736

byblion1@hotmail.com

التي يركز عليها الدين مقتصرًا على الأدلة المستفادة من العقل دون سواء مفرقًا بين غث اراء اولئك الفلاسفة وسميها مفنداً ما فسد ومقرأ ما صح ووافق .

ومن البديهي ان هذا العلم صعبٌ سلوكه واصعبُ منه التعبير عنه بما يدل على معانيه دلالة مطابقة لحقيقتها من كل وجه . فان القديس توما متفردٌ ببلاغة اسلوبه وبعد نظره وسمو مداركه يبرهن لك عن ذلك تبين الشروح التي علقت على تأليفه التي تتطلب في مترجمها وجوب استجماع الفكر والوقوف على دقائق تعليم الفيلسوف القديس وارائه العويصة ولا سيما في ما يتعلق بالفلسفة الطبيعية .

وليس كتاب « مجموعة الردود على الخوارج » اي الذين لا يدينون بالمسيحية سوى احد تلك التأليف امتاز بين مصنفات القديس توما بدقة المعاني وبلاغة التعبير . ولذا قد احجم بعض المعجبين به عن تعريبه وقد حاول كثيرون ان يخدموا العقل البشري هذه الخدمة فلم يفلحوا رغم طموحهم الى نشر هذا المؤلف لتعميم فوائده لان صعوبة الترجمة ثبّطت عزيمتهم وخافوا ان يصدق فيهم القول المأثور : « ليس المترجم بأمين » وسبب ذلك انه قل ان يؤدي المعاني الواردة في الاصل دون ان يضعف قوتها او يشوه جوهرها فبقي هذا المؤلف الجليل سبعة قرون منحصرة فائدته بجماتها في المتضلعين من اللغ اللاتينية .

فاخذنا بعد الاتكال عليه تعالى ان ننقل كتابه المنوّه به الى اللغة العربية كيلا يحرم ابناؤها فوائده يدفعنا الى ذلك مثل المؤلف القديس ثم ما نالته كتبنا السابقة « كقسطاس الاحكام » و« الفلسفة النظرية » من الخطوى في اعين القراء فخص منهم بالذكر مسلمي الاقطار العربية ولا سيما مصر التي سبقت سائر تلك الاقطار في مضمار العلوم وفي الاطلاع على ما صنفه نوابغ الغرب واثنى على تلك الكتب وغيرها العلماء والادباء واعربوا عن اعجابهم وامتنانهم لسعيينا في تعريف الغرب الى الشرق والشرق الى الغرب وعظموا الجهود التي نبذلها في هذا السبيل تسهيلاً لتقريب القلوب وتوحيد النظريات ؛ وقد كان لنقلنا الى اللاتينية كتاب « النجاة » لنايعة العرب الشيخ الرئيس ابن سينا وقع عظيم وتأثير طيب في النفوس . فشجعتنا دلائل ارتياح المفكرين على مواصلة الجهاد فعرّبنا « مجموعة الردود على الخوارج » التي تقدم منها الآن الكتاب الاول لمحبي العلم والحقيقة . وقد علقنا عليه الحواشي والشروح التي استلزمها المتن لايضاح ما يكون قد اشكل فهمه توفيراً لوقت المطالع الكريم واخذنا اغلب الشروح عن ائمة فلاسفة الغرب واشهر فلاسفة العرب حتى يتضح للجميع ان الرابطة الفكرية موجودة حيثما توجد الرغبة الصادقة في التفتيش عن الحقائق راجين ان يشمل القارئ بعفوه ما قد يكون تسرّب الى الكتاب من الاغلاط فشوه بحاسنه او انقص قدره متمنين ان يأتي بالفائدة التي توخاها المعلم

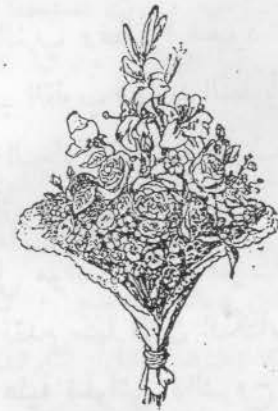
التي يركز عليها الدين مقتصرأ على الادلة المستفادة من العقل دون سواء مفرقاً بين غث اراء اولئك الفلاسفة وسمينها مفندأ ما فسد ومقرأ ما صح ووافق .

ومن البديهي ان هذا العلم صعبٌ سلوكه واصعبُ منه التعبير عنه بما يدل على معانيه دلالة مطابقة لحقيقتها من كل وجه . فان القديس توما متفردٌ ببلاغة اسلوبه وبعد نظره وسمو مداركه يبرهن لك عن ذلك تبائن الشروح التي عُلقت على تأليفه التي تتطلب في مترجمها وجوب استجماع الفكر والوقوف على دقائق تعليم الفيلسوف القديس واراؤه العويصة ولا سيما في ما يتعلّق بالفلسفة الطبيعية .

وليس كتاب « مجموعة الردود على الخوارج » اي الذين لا يدينون بالمسيحية سوى احد تلك التأليف امتاز بين مصنفات القديس توما بدقة المعاني وبلاغة التعبير . ولذا قد احجم بعض المعجبين به عن تعريبه وقد حاول كثيرون ان يخدموا العقل البشري هذه الخدمة فلم يفلحوا رغم طموحهم الى نشر هذا المؤلف لتعميم فوائده لان صعوبة الترجمة ثبّطت عزيمتهم وخافوا ان يصدق فيهم القول المأثور : « ليس المترجم بأمين » وسبب ذلك انه قل ان يؤدي المعاني الواردة في الاصل دون ان يضعف قوتها او يشوّه جوهرها فبقي هذا المؤلف الجليل سبعة قرون منحصرة فائدته يجماتها في المتضلعين من اللغة اللاتينية .

فاخذنا بعد الاتكال عليه تعالى ان ننقل كتابه المنوّ به الى اللغة العربية كيلا يحرم ابناءؤها فوائده يدفعنا الى ذلك مثل المؤلف القديس ثم ما نالته كتبنا السابقة « كقسطاس الاحكام » « والفلسفة النظرية » من الحظوى في اعين القراء فنخص منهم بالذكر مسلمي الاقطار العربية ولا سيما مصر التي سبقت سائر تلك الاقطار في مضمار العلوم وفي الاطلاع على ما صنّفه نوابغ الغرب واثني على تلك الكتب وغيرها السلام والادباء واعربوا عن اعجابهم وامتنانهم لسعيينا في تعريف الغرب الى الشرق والشرق الى الغرب وعظموا الجهود التي نبذلها في هذا السبيل تسهيلاً لتقريب القلوب وتوحيد النظريات ؛ وقد كان لنقلنا الى اللاتينية كتاب « النجاة » لنابغة العرب الشيخ الرئيس ابن سينا وقع عظيم وتأثير طيب في النفوس . فشجعتنا دلائل ارتياح المفكرين على مواصلة الجهاد فعرّبنا « مجموعة الردود على الخوارج » التي نقدم منها الآن الكتاب الاول لمحبي العلم والحقيقة . وقد علقنا عليه الحواشي والشروح التي استلزمها المتن لايضاح ما يكون قد اشكل فهمه توفيراً لوقت المطالع الكريم واخذنا اغلب الشروح عن ائمة فلاسفة الغرب واشهر فلاسفة العرب حتى يتضح للجميع ان الرابطة الفكرية موجودة حيثما توجد الرغبة الصادقة في التفتيش عن الحقائق راجين ان يشمل القارئ بعفوه ما قد يكون تسرّب الى الكتاب من الاغلاط فشوّه بحاسنه او انقص قدره متمنين ان يأتي بالفائدة التي توخاها المعلم

الملائكي من تأليفه النفيس اي نشر الحقيقة . فان قدر لنا التوفيق
نكون قد نلنا مبتغانا ونفعنا بني لغتنا وامتنا . حقق الله الاماني
وسدد خطواتنا الى الخير .



ترجمة

صاحب السيادة العلامة المفضال المطران نعمة الله ابي كرم
اسقف ميندو شرقاً ومستشار المجمع المقدس
للكنائس الشرقية

اسرة ابي كرم

تقع هذه الاسرة الكريمة في قصبة برمانا من اعال المتن التابعة محافظة
جبل لبنان ، وهي بلدة جميلة الموقع فتانة المناظر تحيط بها غابات الصنوبر
ويتصف اهلهما بالذعة واللفظ ورقة الشاهل، ويتوافد اليها المصطافون في فصل
الحر للراحة من عناء الاعمال واستعادة قواهم العقلية والجسمية بما يتوافر لهم
في ربوعها من اسباب الهناء والمسرة .

في هذه البلدة المجلدة بكل هذه المحاسن نشأ صاحب السيادة من
والدين هما صعب دانيال ونور غالب ابي كرم من الطائفة المارونية عرفا
بالتقوى وسلامة السريرة واباء النفس ورزقا ما عداه خمسة اولاد ثلاثة ذكور:
جرس ونجيب والمنسيور لويس وانثيان: لطيفة وميليا .

فن الاولاد الذكور المرحوم جرجس الذي جاور ربه السنة الفاتحة ١٩٣٠
بعد حياة صالحة مليئة بالمبرات ، والمنسيور لويس الذي اتمّ علوه في فرسايل
ولا يزال منذ سنين في فرنسا يساعد في كثير من الاعمال الخيرية وهو مشهور
بألمعيته ومقدرته الكتابية باللغة الفرنسية وقد انشأ هناك مجلة دينية ادبية
محبوبة الآن .

للمرحوم جرجس ولدان هما الاب الفاضل القس مارون من الرهبانية
البنانية والملفان في اللاهوت والفلسفة والحق القانوني ، ويوسف الترجمان في



المثلث الرحمت

المطران نعمة الله ابي كرم الماروني

اسقف ميندو شرقاً ومستشار مجمع الكنيسة الشرقية المقدس

أحدى دوائر الحكومة الفرنسية في مراكش والمشهور برصانته وإصالة آرائه وغيرته على الدين والآداب وصاحب المقالات العلمية والعمرائية الشائقة في جريدة السعادة الغراء التي تصدر في رباط الفتح .

وقد نشأ من هذه الأسرة أفراد آخرون يضيق المقام عن ذكرهم عرفوا جميعاً بصحة المبادئ وكرم الخلق وامتازوا بالخصوص بشدة استمسكهم بالدين حتى لقد أصبحوا في ذلك مضرباً للمثل في برمانا وجوارها وفي سائر المدن ، فإذا شاء أحد هناك أن يصف رجلاً باغراقه في العصية للدين قال عنه : « انه نصراني ماروني من بيت أبي كرم » وتأويله في عرفهم انه مسيحي صميم في مسيحيتيه ومغال في اعتصامه بفروضها وحفاظته على رسومها وعقائدها .

هوائيه وثقافته المدرسية

ولد صاحب السيادة في ١٢ كانون الثاني من السنة ١٨٥١ واطلق عليه اسم اسعد ، وقد أثرت فيه التربية الحسنة التي تلقاها في البيت الأبوي فظهر منذ حداثة ذا ورع وتقوى يخاف الله ويطيع والديه ويحب أخوته ورفقائه ويؤدان بالخدمة والصدق والتواضع ومحبة العمل والنفور من الملاهية الصبائية ، ولم يلبث أن أدخل الى مدرسة القرية المارونية فبدت عليه مخايل النجابة وانكب على تحصيل العلوم البدائية في اللغتين العربية والسريانية وتلقن التعليم المسيحي واتقن الخط ومبادئ الحساب ، فاصبح بين أقرانه يُشار اليه بالبنان ويُقدّم كقدوة لهم في حسن السيرة والرياسة والنجاح في العلم ، ثم أخذ يكثر من التردد الى الكنيسة للمعاونة في الحفلات الدينية فاكتسب عطف كاهن القرية ، واتصل خبره بمطران الأبرشية في ذلك الوقت المثلث الرحمت المطران يوسف جمع جمع فتوسم فيه الدعوة الى الحالة المقدسة واتفق مع والديه على ادخاله الى المدرسة الاكليريكية للآباء اليسوعيين في غزير وكان ذلك في سنة ١٨٦٤ وصاحب الترجمة في الثالثة عشرة من عمره .

سراً اسعد بما قبض الله له دون كثيرين من صبية القرية من الدخول الى ذلك المعهد العلمي الزاهر فشكر الله وانصب بكل قواه على احراز الفضائل والتضلع في العلم ، وساعده ذكاؤه ونشاطه وحسن فطرته على التقدم في مدارج النجاح تقدمه في العمر ، فكان يحرز في آخر كل سنة القسم الاوفر من جوائز صفوفه في حسن السلوك ومختلف المواضيع العلمية التي كان يتدارسها ، فاحبه اساتذته ورفقاؤه واخذوا يحوطونه بكل انواع الرعاية والتقدير لاجتهاده ونبوغه وفضائله موجهين اليه ما يستحق من عبارات التشييط والاطراء .

وبعد ان اتم علومه اللغوية والادبية اقبل على دراسة اللاهوت والفلسفة والحق القانوني فابدى ولعاً شديداً في العلوم النظرية العالية . وفي سنة ١٨٧٥ نقل الآباء اليسوعيون مدرستهم من غزير الى بيروت فانتقل اسعد مع رفقاؤه الى المدرسة الجديدة وما برح هناك يواصل دروسه اللاهوتية والفلسفة حتى اكتمل وقدم عنها امتحاناً ثم عن تفوقه ، ومن ثم أُشير عليه ان يزاول الدروس الطقسية الطائفية ويرتاض عليها استعداداً لاقتبال الدرجة الكهنوتية المقدسة فقام بذلك احسن قيام .

ومما يحسن بنا ان نشير اليه في هذا المقام ان الاب ابوجي اليسوعي كان يعجب بنجابة هذا التلميذ ويتوقع حين يرى اتقان فروضه المدرسية في الانشاء انه سيكون من كبار الكتاب في مستقبله اذا توافرت لديه الاسباب وقد عبر عن اعجابه ذاك اكثر من مرة فكان يقول عنه على مسمع من الادباء وبحضور الحكيم الشيخ امين الجميل :

« c'est la plus belle intelligence du Séminaire de Ghazir » .

ولذلك اراد الاخذ بيده في طريق نباهة الذكر وجعل يكلفه وضع بعض المقالات المنشأة او المترجمة لينشرها في جريدة الفاتيكان التي كان الآباء اليسوعيون قد اصدروها في ذلك العهد ثم ما لبثوا ان ابدلوا بجريدتهم البشير فكان صاحب الترجمة يقوم بكل دقة ونشاط بما يعهد اليه من النشر والتأليف فال كل الميل الى مزاوله الكتابة الصحيحة ونشط الى الاقدام

على ما نشره بعد حين من المصنفات العديدة التي اكسبته الشهرة الواسعة واعلت مكانته .

كرنونه وزهريه للشيخ

في ١٥ اب من السنة ١٨٧٦ رقاء الطيب الاثر المطران يوسف جميع الى درجة الكهنوت المقدسة في كنيسة دير مار جرجس بجردق القريب من بيت شباب والذي كان يومئذ كرسياً لابريشية قبرس .

ولما كان الآباء اليسوعيون، وهم اساتذته، على بينة من فضائله وعلومه عيونه في كليتهم ببيروت استاذاً لللاتينية والعربية وناظراً لفئة من التلاميذ فقام باعلاء هذه الوظيفة ثلاث سنين ومن ثم عهدوا اليه في المعاونة بتحرير جريدتهم البشير واصلاح مطبوعات مطبعتهم الكاثوليكية وتأليف بعض الكتب الدينية والروحية والعلمية، نذكر منها معجمي الابوين كوش وبلو احدهما عربي فرنساوي والثاني فرنساوي عربي وتعريب البراءة الجبرية العامة التي اصدرها المثلث الرحمت البابا لاون الثالث عشر في حالة العمال وهي المبتدئة بكلمة : « Rerum Novarum » والتي يحتفل في هذا العام في رومية العظمى بمرور اربعين سنة على اصدارها احتفالاً شائقاً نظراً لخطورة مباحثها ولاقبال الحكومات الراقية على اتخاذها اساساً لما وضعته من النظم للعمل وحل المشاكل المتكونة بين العمال واصحاب الاعمال بما ينطبق على مدلول العقل وروح العدالة . واتصل خبر تفوقه في العلم وتثقيف الناشئة بالمثلث الرحمت المطران يوسف الدبس رئيس اساقفة بيروت فاستدعاه ليكون استاذاً وناظراً في مدرسة الحكمة المارونية فاقام فيها ثلاث سنوات الف خلالها كتابه الاول « ذخيرة الالباب في تفسير الكتاب » .

وفي تلك الاثناء كان المثلث الرحمت المطران يوسف الزغبى الذي خلف المثلث الرحمت المطران يوسف جميع في رئاسة اساقفة قبرس قد انشأ مدرسة القديس يوسف اللبنانية في قرنة شهوان واخذ يبحث عن كاهن يجمع بين

الفضيلة والعلم وحسن الادارة ليكمل اليه تديرها فلم يجد اخلق من الحوري نعمة الله الي كرم للقيام بهذه المهمة فاستقدمه اليه واسند اليه ادارتها فاستمر في هذه الوظيفة سبع سنين سارت المدرسة خلالها على قدم النجاح والازدهار حتى توافد اليها الطلاب من كل قطر وهناك الف كتاباً ثانياً في الحق القانوني سماه « قسطاس الاحكام » في ثلاثة مجلدات .

ثم اتفق مع الرئيس العام للرهبانية الانطونية على تعليم الاخوة الدارسين من ابناء رهبانيته اللغات العربية واللاتينية والفرنسية في دير مار اشعيا القريب من برمانا فاقام هناك ثلاث سنين دعاه بعدها المرحوم الامير قبلان ابي اللمع لتعليم اولاده في داره في جديدة المتن فاقام عنده سنة .

وفي السنة المدرسية ١٨٩٧ و ١٨٩٨ حدث في مدرسة الحكمة المارونية ما حدا ببعض الآباء الاساتذة الى مغادرتها فاستدعى المثلث الرحمت المطران يوسف الدبس صاحب الترجمة الى استلام ادارتها في السنة التالية لاجراء الاصلاح اللازم ففعل وفي السنة ١٩٠٠ و ١٩٠١ تولى ادارة مدرسة عبيه التي انشأها هناك الآباء الكبوشيون .

وفي السنة التي بعدها عين رئيساً للمدرسة اللبنانية في قرنة شهوان ثم طلبه رهبان دير المخلص الحلبيون المكيون ليدرس رهبانهم في صربا اللغتين العربية والفرنسية ويعلمهم الخطابة والفلسفة فقام بهذه المهمة ثلاث سنين .

وفي السنة ١٩٠٦ كانت قد اختلت ادارة المدرسة المارونية في رومية العظمى قائم ذلك قلب الجالس يومئذ على السدة الجبرية المثلث الرحمت البابا بيوس العاشر فامر بتوقيفها و اشار الى المجمع الشرقي المقدس ان يلح على صاحب القبطية السيد البطريرك بوجوب انتقاء كاهن عالم تقوي خير بالادارة يتولى رئاستها ويصلح شؤونها ويعيد النظام اليها فاخذ صاحب القبطية يفكر في من يليق لهذه المهمة فوقع اختياره على صاحب الترجمة فاستدعاه اليه وافصح له عن غزمه على ايقاده الى رومية العظمى لضبط احوال المدرسة

واجراء ما يصون كرامة الطائفة فلم يسمعه الا الاذعان لوامر غبطته وعندئذ رماه صاحب الغبطة الى رتبة خوري اسقني ووجهه الى المدينة الخالدة بعد ان زوده احسن التوصيات الى امام الاحبار والمجمع الشرقي المقدس ، فاخذ هناك يكمد في اصلاح الخلل رغم ما صادفه من العقبات الكوؤد المشبطة العزائم ولكن الله تعالى وفقه في عمله فتم له ما اراد بفضل قوة الارادة والتجرد وما ازدان به من الفضيلة والرصانة والسيطرة على الاذهان والقلوب ، ولم يطل به المقام حتى مشى بالمدرسة خطوة بعيدة الى الامام بما كان يلقيه على طلبتها من المواعظ والارشادات صباح مساء . وكان لعنايته احسن اثر فيهم وكاد يكون جميع المتخرجين منهم على عهده من المتفوقين في علمهم وفضيلتهم .

وما هو ان اقام زمناً في رومية العظمى عاكفاً على العمل متمماً واجباته بمتهى الدقة حتى لفت اليه الانظار ونال عطف الحبر الاعظم والسادة الكرادلة الفائق احترامهم وروضاء الدوائر الفاتيكانية فكان حيناً ذهب يقابل بالتكريم ثم عين مسجلاً اولاً رسولياً في الفاتيكان بنا . على التماس المجمع المقدس مع بقاء رئاسة المدرسة المارونية في عهده .

ومن القى نظرة على حياة صاحب الترجمة الكهنوتية ، ومدتها تروى على ٣٥ سنة ، رآه قد صرفها جميعاً في التجبير والتصنيف وادارة المدارس وتربية الشبيبة فوق ما كان يقوم به احياناً من القاء الرياضات الروحية الناجعة للكهنه والعالمين . انها والحق يقال حياة جد وعمل مملوءة بالمناخر اخلته المقام الارفع بين من خالطهم وجعلته محبوباً ومحترماً منهم في وقت واحد واحصته بكل حق بين اكابر الرجال الذين جاهدوا احسن جهاد في وضع اساس النهضة العلمية والادبية التي يجني اليوم هذا الوطن العزيز ثمارها الشبية .

وقد نشر المستشرق الكبير الايطالي السنيور كبريالي مقالا عن سيادته سنة ١٩٢٥ نقتطف منه ما يلي :

« ان اسقف مندو سيادة المطران نعمة الله الي كرم الف تفسيراً للكتاب المقدس كثير الاعتبار طبع في بيروت سنة ١٨٨٩ . ونقل الى العربية في خمس مجلدات (والسادس تهماً للطبع) الدرس الفلسفي لنيافة الكردينال مرسياه ، وقد اجاد في ترجمتها بحيث ذاع اعتبارها عند المسيحيين والاسلام في سوريا ومصر ويقرونها باعجاب وثناء . وبما له من علم في الحقوق الكنسية والاسلامية ، نقل الى العربية الحق القانوني وعلق عليه شروحاً ضافية وطبعه في ثلاثة مجلدات في بيروت (١٨٩٠-١٩٠٦) .

« اذهب من حين الى آخر للسلام على سيادة الحبر كرم في كرسيه (في مار بطرس في السلاسل) في تلك الدار المارونية التي تظهر عليها امارات الزهد والسكون وقد ظلمتها شجرة النخل التي جعلتها اشبه شيء بالدور الشرقية . هناك يسكن سيادته منذ سنين عديدة وهو غائص في العلوم الرفيعة والتقوى الكهنوتية ، وكأنه قد انقطع عن العالم وجمع نفسه للصلاة والتأمل والشغل . وهو لطيف الحديث ، حلو المعاشرة ، بشوش الوجه كلاب الحنون . يتلقى زائريه بحبة وعطف وبساطة لائقة برجل كامل .

« وانه بنظره اليك يقرأ على شفئك ما تريد ان تظهر له من الافكار والاحاديث ويحييك اجوبة سديدة هي نتيجة ابحاثه الطويلة وتأملاته الرفيعة . ويتخلل كلماته من حين الى آخر ذكر الوطن البعيد ، وهي ذكرى مؤلمة طالما احتمل من اجلها اوان الحرب الكبرى ، وهي تظهر على عينيه الخلوطين والمفكرتين .

« في خلال تلك السنين المعززة باخبارها وانبائها اخذ سيادة كرم بثقل الى اللاتينية مع ذبول وحواشي ضافية مختصر « ما وراء الطبيعة » لابن سينا الفيلسوف العربي الكبير الذي استخدمه البرتوس الكبير وتوما الاكوييني لفهم ما اشكل في الترجمات اللاتينية التي وضعها الكندلفي وكثير غيره ، وهي معروفة باسم « الشفاء » . فهذا المختصر « النجاة » الذي سيطبعه عما قليل الحبر الماروني في ثوبه اللاتيني لم يترجم قط الى لغة اجنبية . وهو صعب

الفهم فلاسفة العرب انفسهم . وانه في قسم كبير منه ايضاح افلسفة ارسطو . وهكذا تلك النفس الغنية في العلوم والمعارف والقداسة تجمع في شيخوختها المادئة التقية تقاليد ابنا . جنسها ، وانهما خير مثل لميزاتهم العلمية اعني بها ان تكون واسطة تفاهم بين الحكمة الشرقية والغربية وبين اللاتينية والعربية . . او .

اسقفية

وكان صاحب الترجمة كلما طالت اقامته في رومية ازداد شهرةً وتجي للعيان . ما تحلى به من فضيلة وعلم وطيب شمائل وكثر اصدقاؤه ومقدروه واتصل بصاحب القداسة ما عاناه في المدرسة المارونية من الآلام بسبب ما صادفه من الصعوبات وكيف استظهر بحكمته وطول اناته وتروعه فاعترم مكافأته ، واذ كان للطائفة المارونية بحسب مجمعها اللبناني حق في ان يقيم في رومية العظمى اسقف راسم من ابنائها يرقى تلاميذ مدرستها الرومانية الى درجة الكهنوت اراد صاحب القداسة ان يكافئ صاحب الترجمة بترقيته الى درجة الاسقفية وتوجيه مهمة الرسامة اليه واحذر في ذلك امره الجازم وتقرر ان تكون السيامة في ٢٢ حزيران من السنة ١٩١٣ في كنيسة راهبات التقدم الشريقات وان يكون المطران الجديد اسقفًا لميندو شرقاً . وفي اليوم المعين قام بحفلة السيامة الطيب الاثر الكرديتال مرتي دلال الوزير البابوي يومئذ يوازره السيدان المطران آييل جيلبر والمطران سبستيان لامي يعاونهم رئيس الاحتفالات الحبرية .

وقد حضر الحفلة عدد عديد من علية القوم من جملتهم صاحب الغبطة السيد فيلبوس كساي بطريرك اللاتين يومئذ في القدس الشريف ، والسادة المطارنة الموارنة بولس عواد وبولس بصبوس ومخائيل اخرس ، والسيد زونكي رئيس اكاديمية الاشراف الكنسيين ، والسيد رولري امين سر مجمع انتشار الايمان المقدس للشؤون الشرقية ، والسيد كليتانو رئيس مدرسة



المطران نعمة الله ابي كرم

في شيخوخته

البروباغندا ، والاب لويس الي كرم شقيق الاسقف الجديد وغيرهم كثيرون من رؤساء الرهبانيات ويمثلي الطوائف وعدد من الاشراف وقناصل الدول ورجال الحكومة وذوي الوجاهة .
وبعد الحفلة دعي القوم الى مأدبة انيقة وجهت اثناءها عبارات التهاني للاسقف الجديد .

ومن ثم اخذت تتوافد على سيادته رسائل التبريك مع التقادم الكثيرة المختلفة التي جاد بها عليه اصدقاؤه من فرنسيين وبلجيكيين وايطاليين كنخواتم وملابس حربية كاملة وغيرها .
وفي اليوم التالي حظي بمقابلة خاصة لدى الطيب الاثر البابا بيوس العاشر الذي هنأه بعبارات ابوية وقدم له صلياً ثميناً للصدر وعين له راتباً يتقاضاه من الخزانة الفاتيكانية فخرج من بين يديه وقلبه يفيض امتناناً وشكراً .
ولما اتصل خبر تسقيفه بלבnaan اقيمت الزينات في مسقط رأسه واكثر قرى المتن المجاورة لها مثل صلياً وعين سعادة وبيت مري واديار مار اشعيا ومار يوحنا القلعة ومدرسة بسكتا .

وبعد سياحته تحلى عن رئاسة المدرسة المارونية وانقطع الى مهام وظيفته في الكرسي الرسولي والاشتغال في ما كان يعرضه عليه المجمع المقدس من مختلف الدعاوى المرفوعة اليه من الشرق ولاسيا دعاوى الزواج فيطالعهما وينظهما ويبيدي رأيه فيها . وقد استعمل ما بقي له من اوقات الفراغ في تأليف الكتب ، احب عمل اليه ، ومع هذه المهام لم يكن لينفك عن بذل ما يوسعه من المساعدات الادبية للمدرسة المارونية مدفوعاً الى ذلك بما يخلج في قلبه من الغيرة الوطنية والمحبة الطائفية .

وفي السنة ١٩١٤ زار وطنه لبنان لمشاهدة الاهل والاصدقاء والاستراحة من عناء الاعمال فلقي حينها حل ضروب التبعيل واتفق ان نشبت الحرب الكونية في صيف ذلك العام فاضطر ان يعجل في العود الى مركز عمله فتركب البحر من ميناء بيروت في اواخر شهر تشرين الاول .

وبعد وصوله إلى رومية العظمى استأنف أعماله بنشاطه المجهود مواصلة التأليف ولبث مشغول البال على أبناء بلاده فكان يقدم الصلوات إلى الله ليزيل عنهم تلك الكربة ويعيد السلام والراحة إلى العالم . ولم يكتف بذلك بل لجأ إلى جميع الوسائل الممكنة لينشل من فم الموت أبناء وطنه العزيز الذي كان قد طغى عليه اعداؤه فنفوا بعيداً عنه كبار قومه وعلقوا اغز ابنائه على اعواد المشانق . فطلب منه صاحب القداسة البابا بنادكتوس الخامس عشر ان يدلي اليه بتفاصيل ضافية وبراهين شرعية قانونية معترف بها لدى الدول حتى يمكنه التدخل في قضية لبنان ففعل سيادة المترجم وقدم تقريره اربع نسخ وكان البرهان الاساسي لتكافل الدول على ضمان نظام جبل لبنان الذي وقعته سفراء الدول في الاستانة . فاذا تعذر على بعض الدول القيام بتعهداتها وجب على الدول الاخرى ان تتقيد به اي انه على النمسة والمانيّة ان تفعل ذلك من قبيل الالتزام الدولي وانه اذا كان حلفاء تركية يتهمون المسيحيين بجبههم لفرنسا فالدولة التركية كانت هي نفسها تعتبر قنصل فرنسة في سورية وسفيريها في الاستانة مرجعاً يرجع اليه المسيحيون عند الحاجة وهي كانت تلبي طلب السفراء والقناصل كلما تقدموا اليها يعرضون قنليات المسيحيين . فقدم صاحب القداسة نسخة الى امبراطور المانية واخرى الى امبراطور النمسة وقد عرف بعد ذلك من قنصل المانية في حلب ان هذه المذكرة كان لها وقعاً وتأثيرها الحسن في حمل تركية والمانيّة على التساهل والرفق بالمسيحيين وفي مقدمتهم الموارنة وبطريركهم الجليل .

ولما كان المثلث الرحمت البابا بنادكتوس الخامس عشر يطالع على ما كان يقوم به صاحب السيادة المترجم من الاعمال الجليلة ويشغل به من التأليف النافعة النفيسة امر بان يزداد له مرتبه الذي كان يتناوله من الكرسي الرسولي وجعل يبدي نحوه في كل فرصة العواطف الابوية مقرونة بعبارة التشبُّع والاطراء .

وفي السنة ١٩٢٢ ارتقى الى المقام البابوي صاحب القداسة الحبر الاعظم الحالي فرفع اليه صاحب السيادة مجموعة تأليفه المخطوطة فسرّ بها الحبر الاعظم وبما بلغه عن مؤلفها من الاخبار التي اوجبت ارتياحه فوجه اليه رقيماً كريماً مشجعاً يباركه فيه ويشثي على نشاطه وفضائله وخدماته للدين والعلم . ثم ان هذه الخطوى التي نالها في عيون الاحبار الاعظمين الذين تولوا على ايامه كان قد نال مثلها في عيون كثير من اصحاب النيافة كرادلة الكنيسة المقدسة والسادة المطارنة والاحبار من رؤساء الدوائر الرومانية وغيرهم من العلماء والاشرف واركان الحكومة الايطالية نذكر منهم صاحب النيافة الكردينال لينغا المتشرع الكبير والمرحومين الطيبي الاثر الكردينالين فيكو ومري دلفال وصاحب النيافة الكردينال غسباري وزير الدولة البابوية السابق وصاحب السيادة المطران دربيني رئيس المعهد الحبري الشرقي المشهور بسمو مداركه وبسطة علومه والذي كان يعتمد رأي صاحب الترجمة ويقدره حتى قدره .

وقد اهدى مرة الى السيد . سوليني كتابه « النجاة » لابن سينا الفيلسوف العربي الذي ترجمه الى اللاتينية فررده منه رسالة رقيقة يتمدح فيها عنايته في ترجمة هذا الاثر الممتاز الذي يساعد الغربيين على التعرف الى ذلك الفيلسوف العربي الكبير الذي كان ولا يزال من نحو سبعة قرون مجهولاً منهم . ومن اخص الفضائل التي امتاز بها المترجم في ثناء اقامته في رومية وتجوّاله في اوربا ابواه ونزاهته وعنة نفسه مما استوجب احترامه واطلاق الاسنة بالثناء عليه .

وفي اواخر سنة ١٩٢٩ سافر الى فرنسة فلقني فيها بمن قابلهم من رجال الدين والدنيا كل رعاية وتقدير وبعد ان سار الى مقام القديسة تريزيا الطافل يسوع في ليزيو توجه الى باريس وزار في من زارهم فيها دار الطباعة الصالحة وادارة جريدة لأكروا وقد ثمرت عنه هذه الجريدة المعروفة بصدق لهجتها في جزئها الصادر في ١٢ كانون الاول من تلك السنة مقالاً عنوانه :

« رسول وعالم وصديق لفرنسة » ذكرت فيه ما اتصل بها عن ترجمة حياته وتعداد مؤلفاته وأعماله وصدرت ذلك الجزء برسمه الكريم واثنت على مواهبه السامية وشأنه الكريم وجهوده المتواصلة في سبيل الدين والعلم وسجته « السبعاني » الآخر للطائفة المارونية والصديق الحميم لفرنسة والرسول العالم العامل في سبيل الخير وخدمة الكنيسة .

تأليفه

قيل : الانشاء هو الانسان اي ان كل امره يعرف من نفعات قلبه وما يخطه على القرباس يكون عادةً مقياساً لمعارفه وافكاره ومقدرته العقلية ولهذا رأينا ان نفرد باباً لذكر التأليف التي وضعها صاحب الترجمة وهي اوضح دليل على حقيقة مقامه . اليك بيانها وملخص ما جاء فيها :

التأليف المطبوعة

١ ذخيرة الالباب في علم الكتاب

هو زبدة ما ذهب اليه علماء العرب بلغاتهم المختلفة من الشرح الصحيح المأماني للكتاب المقدس من مختلف الزواحي التاريخية والعلمية والانتقادية ليستفي به الطلاب من ابناء الضاد عن مراجعة ما وضع باللغات الاجنبية المختلفة من المطولات التي قد يفوتهم تناولها اما لجهلهم اللغة التي كتبت بها واما لكثرة ماتحويه من آراء ومذاهب واما لان وقتهم الضيق لا ياذن لهم بتلك المراجعة .

٢ قسطاس الاحكام في ٣ مجلدات

يتضمن قواعد فقهية وقوانين كنسية مع تعاليق عليها في الحاشية ترشد الي مصادرها في الحق القانوني وتبين ما يقابلها في الشرع الاسلامي وهو

اول كتاب من نوعه في اللغة العربية يرجع اليه القضاة والمحامون الكنسيون وغيرهم من ارباب القوانين وطلابها في دعاوى الاحوال الشخصية التي لها اهميتها لاسيا الآن في ديارنا الشرقية .

وامتاز هذا التأليف ببلاغة تعبيره القانوني ولا يجهل المتخصصون لمثل هذه العلوم الشرعية والقانونية ما في هذا النوع من الكتابة من الصعوبة والدقة .

٣ الفلسفة النظرية للكردينال مرسيه

نقله الى العربية عن كتاب مدرسي في عدة اجزاء للطبيب الاثر العلامة الشهير الكردينال مرسيه رئيس اساقفة مالين في بلجيكا ، وضع خصيصاً لتلاميذ صفوف الفلسفة في جامعة لوفان وقد تضمن مختلف الابحاث الفلسفية النظرية ودروس ما وراء الطبيعة والانتقاد بفروعها فجاء اثره جليلاً وطرفه نفيسة يجني منه طلاب الحكمة من ابناء الضاد ثمار الفوائد العظيمة . وقد اعجب به العلماء الشرقيون ولاسيا المصريون الذين كتبوا الى سيادة مترجمه يثنون على براعته وطول باعه وما اذاه به من الخدم الجلي التي لا تقدر بشن الى اللغة العربية .

٤ كتاب النجاة

كتاب لابن سينا امير فلاسفة العرب يشتمل على العلوم التي اطلق عليها العرب بعد ارسطو علم ما وراء الطبيعة ترجمه صاحب السيادة عن العربية الى اللاتينية وعلق عليه شروحاً ذات شأن جمة الفوائد ذاكرة فيها ما يقابل المتن من اقوال شمس المدارس القديس توما الاكوييني معروفاً الى علماء العرب إمام فلاسفة العرب وقد جاءت هذه الترجمة تحفة فتلقاها العلماء الغربيون ولاسيا المستشرقون منهم بالاعجاب والتقدير واحلوها في ذروة المؤلفات الممتازة .

٥ مجموعة الردود على الخوارج

كتاب وضعه القديس توما الاكوييني كبير فلاسفة الغرب باللغة اللاتينية في اربعة مجلدات ناقش فيه العلماء والفلاسفة الخوارج خاصاً المسلمين منهم كالفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي عارضاً نظرياتهم ومبادئهم على محك النقد التزيم فأيد منها ما وافق نظريات ومبادئ الفلسفة المسيحية ببراهين مستمدة من نور العقل الطبيعي لا غير وفند منها ما غايرها مشيراً الى فساد وجوه اصلاحه وتقويمه ابتغاء خدمة الحقيقة واثباتها، ترجم منه صاحب السيادة المجلد الاول الى العربية بعبارة بليغة راعى فيها الامانة والدقة في تأدية المعاني متوخياً فائدة ابناء الاقطار العربية وقد علق عليه في حواش شروحاً وذيولاً تكاد توازي الاصل قيمة وقدرأ .

التأليف الجاهزة للطبع

١ علم الاجتماع

هذا العلم من مستنبطات الافرنج له عندهم قواعد وروابط وشأن رفيع اما العرب فلم يكن معروفاً عندهم كعلم منفرد وقد اهمله المتأخرون فلم يكتبوا فيه ما يفني بالحاجة لهذا لم ير صاحب السيادة بدأ من وضع مؤلفه هذا الشامل، اقتبس من مشاهير الاجتماع عند الافرنج فذكر طبقات الهيئة الاجتماعية كالحكومات ورجال الاديان واصحاب المهن والحرف والعمل والمزارعين والجاعات والاسر والافراد وبين ما يربط بعضها ببعض من العلاقات وما لكل منها من حقوق وواجبات لا بد من مراعاتها لشمول الامن والراحة في اصقاع المسكونة .

٢ المحاكمات الكنسية

كتاب جمع فيه صاحب السيادة اصول المحاكمة الكنسية مبيناً كيفية تنظيمها وتشكيل محاكمها في جميع الدعاوى التي ترفع اليها مما لا غنى عنه عندنا للقضاة والمحامين الكنسيين وغيرهم من رجال القانون وطلابه بسبب اختصاص بلادنا بالمحاكم الروحية لمختلف الطوائف للحكم في الدعاوى المتعلقة بالاحوال الشخصية .

٣ الفلسفة الادبية

هو الجزء السابع من كتاب الفلسفة لاية علماء جامعة لوفان وفي مقدمتهم الطيب الاثر الكردينال مرسيه . تابع البحث فيه عن الشرائع والانظمة التي تربط البشر : اولاً بمبدعهم ثم بعضهم ببعض وهذا ما اطلق عليه ارسطو « علم الفلسفة الادبية » وتابعه فيه من الفلاسفة محتذو طريقته وجعل اتجاه الكتاب مدارها على الحق الطبيعي الاجمالي والفردى وما يتنوع عنه من حق الاستملاك مع دحض المذاهب المختلفة له كاليشوعية وما اليها . وقد علق على المتن حواشياً تزيد ايضاحاً وشرحاً وترشد الطالب الى ما وضعه العلماء من المطولات في هذا الصدد .

ولصاحب السيادة تأليف اخر لم تنجز بعد ولكنها الآن أصبحت جاهزة للطبع . منها علم الاخلاق الفردية، والقانوني الجديد ودحض الاعتراضات وهي على مثال ما تقدمها من كتبه اهمية وشأناً ولا تكاد تختلف عنها في ما اشتملت عليه من سمو الافكار وجليل المعاني وقوة العبارة ومتانة تركيبها مما جاء دليلاً على ثقابة فكره وتفوق مداركه وشهد له بافضل في ما عني به عناية خاصة من استعمال الالفاظ الفلسفية الوضعية مقتبسة عن المتقدمين او مستنبطة لبعض النماذج استعمالها فلاسفة العرب ولم يعثر لها على ندوة ترجمة في لغة الضاد . وبالجملة عاش المترجم عيشة كلها بين الكتب والمجاهير

وشغف بالاداب شغفاً عظيماً ساهراً الليالي متمتعاً بلذة النشاط في التأليف وامتاز بالمقدرة الخطابية وفصاحة اللسان واختيار الاوضاع اللغوية والمواضيع الشاقة التي لم يطرقها احد من قبله . ترى كتاباته على وفرتها آية في البلاغة وحسن الاداء . فاذا قرأتها خال لك انك تقرأ شيشرون او البستاني او اليازجي او غيرهم من امراء الفلسفة والادب واللغة .

افكاره ومزاجه

تحلى صاحب السيادة المترجم باخلاق شخصية خاصة ومزايا فريدة عالية لا نرى بداً من الاملاء اليها ولو بوجيز العبارة ايفاء لحق الموضوع الذي آلتنا على النفس معالجته .

اشتهر سيادته بالرصانة المؤذنة بما فطر عليه من الرجولية والمقدرة والفضيلة والعلم والحاملة اياً كان من محدثيه على اهائه واحترامه . وما ان تقرب منه حتى يستملكك الاحترام ، احترام الفضيلة الظاهرة ادلتها على اساري وجهه ومحياه وياخذك الاعجاب من ذاك العلم الواسع المتحد مع الفضيلة اتحاداً شديداً يلقي المهابة والاحترام ، ويسدد اراء سيادته ويجعله لطيف المحادثة قوي البرهنة والافتاع .

وزينه الله بحكمة سامية وغيرة على الاداب المسيحية متقدمة ، ومحبة حارة للنفوس المقتداة بدم الحمل الالهي جعلته يوجه كل اعماله الى غاية سامية هي خدمة الله والكنيسة المقدسة ويرفع عن الاحزاب ويجمع في نفسه صفات المعلم والكاهن ، والاسقف ، والراعي ، والمهذب والواعظ .

وترينت نفسه بالانس ورقة الاخلاق بحيث كان يقابل الجميع بالمشاشة والبشر وكان رغم محبته للمطالعة والكتابة والتأليف يصغي لمحدثه ويسعى جهده لمساعدته ، وكأنه لا شغل له الا الاهتمام بالملتجي اليه والطالب معرفته . وكان زائره يستأنس بتلك الابتسامة الملائكية التي ترافق حديث سيادته ولا تقاديره الا نادراً .

اما زهده وترفعه عن اباطيل العالم فلقد بلغا به الى حد الكمال . فكان يعيش في اديار الرهبان التي كان يعلم فيها وفي رومية وهو اسقف كاحد الرهبان الحافظين قانونهم بكل تدقيق . وكانت البساطة في مسكنه والقناعة في مأكله ترافقان حياته . وكل من زاره في رومية بعد ان نال من الشهرة بتأليفه العديدة التي نشرها شرقاً وغرباً تعجب من تلك البساطة المألثة مسكنه ، ومن تلك القناعة المرافقة حياته .

اما محبته لله وعبادته لمريم العذراء والقديسين ، واحترامه للكنيسة المقدسة فحدث عنها ولا حرج . كان ، عندما يأخذ كتاب صلواته ، يظهر بظهر عبيد الله : قامه طويلة تجللها الرصانة والاحتشام ، وتلقي عليها الفضيلة المهابة والرصانة ويرسم عليها التأمل بعظمة الله واستحضاره التواضع العميق والاهابة المزوجة بالمحبة والبساطة . وكان يفضل ان يتلو صلواته امام القربان المقدس ومنه كان يستمد القوة والنشاط على العمل . وقد امتاز بتدقيقه في القيام بواجباته الروحية ، وبنوع خاص في مقدمة القداس وتلاوة الفرض : فكان وهو في الثمانين يقدس كأنه يقيم القداس الاول بالاحترام اللائق والتأني الواجب لاسرار الله .

وكان في صلوات فرضه كأنه احد خدام العرش المجاوي يصعد التسابيح بحجة متقدمة .

ومحبته لله هذه جعلته يزداد غيرة على الكنيسة المقدسة وبنوع اخص على طائفته ويسعى لزيادة مجدها وتعزيز اسمها ، وكثيرا ما كان يردد هذا القول : « ان الموارنة بذرة صالحة اينما زرعت اتت بالثمار الحسنة » . وعندما كان يذكر وطنه وما يحوط به من امم غريبة عن المسيح كان يتدمر قلبه حزناً ويأخذ يحض تلامذة المدرسة المارونية على ان يحملوا كلمة الانجيل الى خارج حدود لبنان وينادوا بكلمة الله حتى يملك المسيح على امم لا تبعد عنا الا مسافة قريبة . وكان يقول : انه مستعد ليخصص قمراً وافرأ من ماله لكل من يتجند للتبشير بالانجيل في ما يجاور لبنان من البلاد البعيدة عن معرفة الحق .

ولم يكن شي. احب لديه بعد الله وكنيسته من الدرس والمطالعة والكتابة . وقد كان ينصرف الى ذلك حياته كلها رغم ما كان يقوم به من سائر الاشغال الوافرة .

فكان يستسلم بكلية الى الكتابة والمطالعة من الصباح الى المساء ولم يتفق له ان توقف عن عمله لسبب وعكة او مرض او غيرهما . بل كان ابان مرضه يبدي نشاطاً مدهشاً في الوقوف على غاذج طبع موثقاته وحياناً كثيرة كان يصلحها بيده . الكتاب احب انيس لديه ، والكتابة اقدس اعماله المجردة .

قال لاحد محدثيه في مرضه الاخير وقد جا . يشجعه ويبين له الفائدة من حياته الثمينة وحاجة الكنيسة اليه ، ويتمنى له الشفاء . والافساح في اجله :

« اني غير طامع في الدنيا لانها زائلة ولا يدوم غير وجه الله . غير اني اشتهي ان يفسح لي الرب مدة ولو قصيرة لانجاز طبع ما بقي مخطوطاً من مؤلفاتي . ولكن فلتكن ارادة الله لا ارادتي . انا آلة ضعيفة تحركها يد العناية الالهية ولا تأثير لوجودي في حياة الكنيسة . فان شاء الله قمت بهذه الخدمة لمجده تعالى وخير القريب . والا فانه يقيم من الحجارة بنين لابراهيم » .

عوده الى لبنان

وفي الصيف الفائت اجاب صاحب السيادة داعي الحنين الى الوطن والاهل فاستأذن في القدوم الى لبنان وقد غادر عاصمة الكشلكة مشياً بالاكرام الى فرنسة ومنها اجرى الى بيروت فوصل اليها صباح السبت ٣٠ آب وقد جرى له في الباخرة وعلى الرصيف استقبال يليق بمقامه وارسلت له الحكومة اللبنانية زورقاً خاصاً اقله الى البر واوفدت ممثلاً لاستقبله باسمها ومن الرصيف سار ترواً الى كاتدرائية القديس جرجس المارونية

حيث توافد عليه جمهور المهنيين من مختلف الطبقات والطوائف وفي مقدمتهم صاحب السعادة الاميرال ديفيل قائد الاسطول الفرنسي في البحر المتوسط ورئيس الوزارة اللبنانية اديب باشا وفي صباح اليوم التالي احتفل بذبيحة القداس الالهى في الكاتدرائية بحضور من حشد كبير من الاهل والاصدقاء والمؤمنين وبعد الانجيل خطب رئيس كهنة الكاتدرائية الاب الفاضل الحوري انطون عقل مطرناً مناقب الخبر ذاكراً له خدمه الكثيرة في جانب الدين والعلم .

وبعد ان رد الزيارات في بيروت لمن وفدوا لاستقباله والترحيب به وخص بزيارة ابوية كلية الآباء اليسوعيين حيث تلقى علومه توجه الى الديان لاداء واجب الاحترام لصاحب الغبطة الجليل السيد البطريرك فاجل صاحب الغبطة استقباله وتلقاه بالمشاشة واستبقاه لديه اربعة ايام بشه فيها اصفى عواطف الولاء والانعطاف وعاد من الديان الى حريصا حيث زار صاحب النياقة القاصد الرسولي بمثل الخبر الاعظم مقدماً له شوارع الاخلاص والاجلال . فرحب به صاحب النياقة واحاطه بالرعاية والتوقير ومن هناك جاء الى مسقط راسه فاستقبله اهله ومواطنوه استقبالاً مؤثراً ومن ثم اخذ انكبوا والاعيان ووفود القرى ولا سيما تلاميذه القدماء يتواردون للسلام عليه والترحيب به فكان يقابلهم بما فطر عليه من الانس والمشاشة . وفي اوائل تشرين الاول اخذ يرد الزيارات في جهات المتن وكسروان والقاطع متنقلاً بين القرى والاديار فكان حيثما وفد تقام له الاستقبالات الشائقة الدالة على ما له في القلوب من بليغ الاحترام .

وما هو ان دخل فصل الشتاء حتى الم بصحته مرض شديد وللخوف من شدة البرد في برمانا اشار عليه الاطباء بالانتقال الى بيروت ففعل واطر ان تكون اقامته في المستشفى اللبناني الكائن في حي الاشرفية حيث كان محفوقاً بعناية الاطباء ورعاية المتوافدين كل يوم لعيادته وتفقد صحته الغالية من كبار رجال الدين والدنيا وقد اتصل خبر اعتلاله بصاحب القداسة

الكتاب الاول

ترجمة الكتاب (١)

الفصل الاول

في أدب الحكيم (اي الواجب الذي تتقاضاه الحكمة القيام به) (٢)

«لها في خذ بالحق وشغني فتنان التفاف» (امثال ف ٨ عدد ٧)

١ أن ما جرى عليه استعمال الجمهور ورأى الفيلسوف (٣) وجوب

(١) جعل الماتن القديس ما تتضمنه ترجمة كتابه هذا الاول تسعة فصول تجري البحث فيها عن ثلاثة امور أولها بيان قصده في هذا المؤلف وثانيها بيان انواع الحقيقة التي يتوخى إيضاها (ف ٣) وثالثها بيان الترتيب الذي يتجرى الجري عليه في مؤلفه هذا (ف ٩) أما الامر الاول فمدار الكلام فيه على شيئين أولهما أدب الحكيم ما هو (ف ١) وثانيها وهو نتيجة ما قدمه في ف ١ وهو ما هو الغرض من وضع هذا المؤلف .

(٢) يقول ان أدب الحكيم اي الواجب المترتب عليه القيام به من حيث هو حكيم اي منصب على علم الفلسفة هو ١ انه يعني الحكيم أن يصرف نظره الى اعتبار غاية الاشياء و ٢ الى البحث عن غاية الكون و ٣ من أخص واجباته أن يوقف نظره على تأمل الحقيقة و ٤ وخصوصاً على الحقيقة الأولى و ٥ واخيراً عليه أن يتوقف على دفع البطل المضاد لحقيقة المبدأ الاول والأسمى .

(٣) يريد باسم «الفيلسوف» اريسطو وكل مرة يرد عليك اسم الفيلسوف فانهم اريسطو .

الحبر الاعظم البابا بيوس الحادي عشر فوجه اليه بواسطة صاحب النيابة وزيره الكردينال باشلي برقية مؤرخة في ٢٧ شباط من السنة الجارية تلقتها القضاة الرسولية في بيروت وفيها يتمنى صاحب القداسة لسيادته احسن التمنيات ويهدي اليه بركته الرسولية فحمل صاحب النيابة القاصد الرسولي السيد فريديان جيانيني هذه البرقية بنفسه الى صاحب السيادة في المستشفى فآثر ذلك في قلب سيادته اهل تأثير وجعل قلبه يفيض امتناناً لامام الاحبار وللسيد القاصد وبادر يرفع برقية الى السدة البابوية السامية يشكر فيها للحبر الاعظم تنازله الابوي ويجدد عهود تعلقه بالسدة الرسولية وخضوعه البنوي لنائب السيد المسيح وقدم اصاحب النيابة القاصد الرسولي اخلص حاساته الولائية وكان نيافته يتردد في الاسبوع مرة واثنين لعيادته باسمه وباسم الكرسي الرسولي .

م . ك .

اتباعه في اعطاء الاشياء اسماءها (كما ورد في ف ١ ك ٢ من الطوبىقات) إنما هو أن اسم الحكماء يطلق على الذين يرتبون الاشياء على وجهها القويم ويجيدون تدبيرها وسياستها كما ينبغي ولهذا فمن جملة ما يتصوره الناس في الحكميم إنما هو ما يذكره الفيلسوف في ف ٢ من مقدمته على الفلسفة الالهية حيث قال : شأن الحكميم الترتيب . وان جميع الاشياء التي تدبر وتُعد لغاية ما فالما القاعدة في تدبيرها وتنظيمها يجب أن تؤخذ من الغاية . إذ ان كل فرد من افراد الاشياء إذا تم ترتيبه واعداده الى غايته على الوجه الملائم فانه حينئذ يكون قد تم وضعه على احسن ما ينبغي إذ ان غاية كل شيء هي الخير . وعليه فأنما نرى في الصناعات أن التي تتولى تدبير الاخرى منها وتقوم مقام الأمرة عليها إنما هي التي تتعلق بها غاية تلك الاخرى كصناعة الطب مثلاً فانها ترأس صناعة العقاقير وتقوم بتدبيرها من أجل أن صحة البدن التي يدور عليها الطب هي غاية كل الأدوية النباتية التي تتولى تركيبها صناعة العقاقير . وكذلك الأمر في صناعة الملاحة بالقياس الى صنع السفن . وكذلك فن الجندي بالقياس الى الفرسة وجميع المعدات الحربية . وان الصناعات التي ترأس غيرها تسمى الصناعات « الرئيسية - المهندسة » من جهة انها الصناعات الأصلية . ومن ثم كان أن أرباب هذه الصناعات الذين يقال لهم المهندسين يعزّون الى نفوسهم لقب الحكماء .

٢ ولأن الصنّاع المذكورين الذين يبحثون عن غايات بعض اشخاص الأمور لا يتناول بحثهم الغاية الكلية الشاملة لجميع الامور فالما يدعون (بوجه الخصوص) حكماء في هذا او ذاك الفرع . وعلى هذا قال بولس (١ كور ٣ : ١٠) . وانا كبنّاء حكيم وضعت الأساس . وأما اسم الحكميم باطلاقه فإنما هو خاص الدلالة على من يوجه اعتباره الى ما هو غاية الجميع التي هي مبدأ الجميع أيضاً (١) .

٣ وعليه فالحكميم على رأي الفيلسوف - كما ورد في المحل المذكور سابقاً - إنما من شأنه ان يصرف نظره الى الاسباب العالية . ولكن الغاية القصوى لكل شيء إنما هي التي ينويها ويقصدها الفاعل الاول لذلك الشيء أو المحرك له . والفاعل الاول والمحرك الاول للجميع إنما هو العقل (٢) كما سنوضحه (في

(١) لان الفاعل الاول والمحرك الاول واحد ولا يمكن الفاعل الاول ان يفعل من اجل غاية مباينة له كما سوف يتبين لك في ف ٢٤ . وعليه فتكون الغاية القصوى لما يفعله إنما هي نفسه . بخلاف الفواعل الثانية التي تفعل لاجل غاية مباينة لها ولهذا قال في العدد السابق : غاية الجميع هي مبدأ الجميع .

(٢) قوله « العقل هو الفاعل الاول والمحرك الاول » له معنيان الاول أن كل ما يفعل بإرادة إنما الفاعل الاول والمحرك الاول له هو العقل عموماً لان الارادة لا تفعل الا متحركة عن ادراك العقل ولهذا نقول ان الصانع يصنع مصنوعاته بالعقل . والمعنى الثاني أن يكون العقل هو نفس جوهري

ف ٤٣ و ٤٤ في الثاني من كتبنا هذه) . فوجب اذاً ان تكون غاية الجميع خير العقل وخير العقل انما هو الحق (١) . فوجب اذاً ان يكون الحق هو الغاية القصوى للكون اجمع . وان يكون اخص ما يتوقف عليه نظر الحكمة غاية الكون وتروبيها . ولهذا فان الحكمة الالهية تصرح بانها انما لبست جسداً وجاءت الى العالم لكي تبين الحق إذ قالت (يوحنا ١٨ : ٣٧) اني لهذا ولدت ولهذا اتيت الى العالم لأشهد للحق .

٤ . ولكن الفيلسوف (ف ٣ من علم ما وراء الطبيعة ٢) يصرح بان الفلسفة الأولى هي علم الحق ولا كل حق بل ذلك الحق الذي هو مصدر كل حق واعني به الحق الذي يختص بالمبدأ الاول لوجود الاشياء جميعها . فاذاً حق هذا المبدأ الاول انما هو ايضاً مبدأ كل حق . وذلك لان حالة الاشياء في الحق هي حالتها في الوجود (٢) ثم من تلمس أحداً

الفاعل كما هو شأن الله وحده . فاذاً يصح على كلا المعنيين ان العقل هو المحرك الاول والفاعل الاول أي سواء اعتبرناه تعالى فاعلاً بالارادة أو انه نفس عقله . (١) هذه النتيجة حاصلة عن مقدمة اخرى سوف يشتملها في مقامها وهي ان الفاعل الاول لكل شيء . انما يقصد أولاً خير نفسه ثم تبعاً خير مفعوله وخير العقل هو الحق (٢) قوله « حالة الاشياء في الحق كحالتها في الوجود » يراد به ان الحق لا ينبتانه على الموجود كان مفهومه مرافقاً لمفهوم الموجود . واما انبثاؤه على الموجود فلأن الحق اسم لموجود مكتمل غيره باعتبار حقيقة نوعه . فالحق انما من جهة الشيء . ونكونه يساوق الموجود يتضمن معنى الموجود مع ذلك معنى التكميل (عن الشارح بتصرف) .

الضدين شأنه ايضاً ان يدفع الضد الآخر ويدحضه (١) . كما ان الطب الذي يعالج الصحة يدفع المرض . ومن ثم فكما أنه من شان الحكيم أن يتأمل في الحق وخصوصاً حق المبدأ الاول ويبحث عن غيره من الحقائق كذلك شأنه ان يقاوم ما يصادفه من الكذب والبطل . فما أحسن اذاً ما نطق به الحكمة إذ بينت بالآية التي ذكرناها أن شأن الحكيم شأنان التأمل في الحق الالهي الذي هو الحق بمعنى التجليل والتعظيم والنطق به بعد تأمله والتروي فيه وهذا ما اشارت اليه اذ قالت : « لهاقي تهذب بالحق » . ثم مقاومة الضلال المضاد للحق وهذا انما ارادته الحكمة بقولها « وشفيتاني ثقتان النفاق » وبهذا أشارت الى الضلال المضاد للحق الالهي أي المناقض للدين الذي يسمى البر والتقوى ومن ثم فالكذب المضاد للتقوى يطلق عليه اسم النفاق .



الفصل الثاني

في العرض الذي يقصده المؤلف من كتابه هذا أي شيء هو

٢ وان درس الحكمة لهو افضل من سائر الدروس التي يزاؤها الناس كمالاً وسمواً ونفعاً وعدوبة . اما كونه افضل كمالاً فلان

(١) غرض الماتن القديس من تأليفه هذا غرضان إبانة الحق ثم دفع الضلال والى هذا الاخير اشار بقوله « من تلمس احد الضدين » .

الانسان كلماً اكب على درس الحكمة أصاب من السعادة الحقيقية حظاً . فان الحكمة تقول (على ما ورد في عدد ٢٢ ف ١٤ من ابن سيراخ) : طوبى للرجل الذي يتأمل في الحكمة ويتحدث بها (١) . و ٢ اما كونه افضل سموً فلانه اي درس الحكمة يُدني صاحبه بنوع اخص من الشبه بالله الذي صنع كل شيء بحكمة . ومن ثم فلان الشبه علة الحب فدرس الحكمة يصل صاحبه بالله بصلة المحبة . ولهذا قيل (في عدد ٢٥ من ف ٧ من سفر الحكمة) : الحكمة كنز لا ينقص والذين استفادوا منه قد أشرکوا في محبة الله .

٣ اما كونه اكثر نفعاً فلأن الحكمة تؤدي الانسان الى ملكوت الخلود فقد قيل (في عدد ٢١ من ف ٦ من سفر الحكمة) : ابتغاء الحكمة يبلغ الى الملكوت الخالد (٢)

(١) ان من ينصب على درس الحكمة يكتسب لنفسه كمالين كمالاً من جهة النظر لانه يحصل له بعض الشبه بالسعادة الحقيقية التي تقوم بمشاهدة الحق الالهي والذات الالهية . ثم كمالاً من جهة العمل لان الحكمة وان كانت في عرف الفلاسفة قوة مدركة فقط تقف عند تأمل الاسباب العالية فهي في عرف أئمة اللاهوت قوة درأكة ومدبرة ايضاً لانها ترشد الانسان الى صلاح الاعمال لا بأدلة واسباب بشرية فقط بل باسباب آلمية ايضاً .
(٢) لانها اولاً تشرک في محبة الله التي تؤدي الى الملكوت . وثانياً لان مزاولها كما ينبغي يجد في تأملها دافعاً الى صلاح الاعمال التي تبلغ الى الملكوت .

و ٤ اما كونه اشد عذوبةً فلأن معاشرة الحكمة ليس فيها مرارة ولا في الحياة معها غمة بل سرور وفرح . (عدد ١٦ ف ٨ من سفر الحكمة) .

هذا فبعد أن توثقنا بعون الله في اتخاذ خطة الحكيم قد عقدنا النية وان لم يكن ذلك مما تصل اليه طاقتنا على بذل الوسع في ايضاح الحق الذي يعترف به الايمان الكاثوليكي ودفع ما يضافه من الاضاليل وذلك بحسبنا تسنح القرينة . وانني اقول ما قاله ايلاريوس في سر التثليث (عدد ٣٧ ف ١) إنني موقن من نفسي أن عليّ لله واجباً من اخص واجبات حياتي وهو ان يكون كل حديثي جارياً عليه وحسبي يتحدث به .

هذا وأما تعقّب اصحاب الضلالات كل واحد منهم على حديثه فأمر غير ميسور لسببين اولهما لأن مزاعم كل واحد من الضالين وترهاته ليست معلومة عندنا جميعاً حتى يمكننا ان نستمد من نفس اقوالهم حججاً نقوض بها اباطيلهم . فان الملافة الاقدمين قد سلكوا هذا المسلك في هدم اباطيل الخوارج الذين تيسر لهم الوقوف على أوضاعهم إما لانهم كانوا من جملتهم وإما لانهم في اقل الامر كانوا عاشرين بين ظهرائهم فتلقنوا تعاليمهم .
وأما السبب الثاني فلأن بعض اولئك الخوارج كاتباع محمد وعبدية الاصنام لا يوافقوننا على التسليم بسلطة كتاب ما يمكننا به اقناعهم كما يمكننا ان نحاج اليهود بأي العهد القديم والمهرطقة

بالعهد الجديد . فيما أن أولئك لا يقبلون لا هذا ولا ذاك . فكان لا مندوحة لنا من العود الى العقل الطبيعي الذي يضطر الجميع الى التسليم به . إلا ان العقل يقصر نقصاً عن الامور الالهية . بيد اننا اذا تفحصنا حقيقة من هذه الحقائق فاننا نبيّن معاً اي الاضاليل يندفع بها . وكيف ان الحقيقة الثابتة يبرهان العقل تجي ، موافقة لعقيدة الدين الكاثوليكي .

الفصل الثالث

في ان الاشياء التي نعتقد عنها الله انما الحق فيها على نوعين

ولان طريقة ايضاح الحق ليست واحدة في كل انواع الحق فالانسان المتخرج في العلم على ما قال الفيلسوف (ك ١ ف ٣ عد ٤ من علم الاخلاق) واخذ عنه بويسيوس (في ف ٢ من ك ١ في الثالث) شأنه أن يحاول الحصول على اليقين في كل شيء بقدر ما تسنح به طبيعة ذلك الشيء ليس غير . وعليه كان لا بد لنا في اول الامر من بيان انه اي وجه من وجوه الايضاح ممكن في الحق الذي نحن في صددده . (فنقول) ان ما نوجب ثبوته لله (اي ما نعتقد في الله) الحق فيه على ضربين فان بعض ما هو حق في الله يفوق طوق كل ادراك عقل بشري ككون الله ثلاثياً وواحداً . وبعضه ما

يستطيع العقل الطبيعي نفسه التوصل الى ادراكه ككون الله موجوداً وانه واحد وما شاكل ذلك مما اثبتته الفلاسفة ايضاً بالقياس البرهاني مسترشدين اليه بنور العقل . واما ان بعض المنقولات الالهية تفوق طوق ادراك العقل الانساني فواقعاً مطلقاً فذلك أمر غاية في الوضوح وذلك لانه لما كان مبدأ كل علم يحصله العقل عن شيء ما انما هو تعقله جوهر ذلك الشيء لان مبدأ كل برهان إثباتي انما هو ان الشيء « ما هو » كما أفاده الفيلسوف في كتابه اناليطيقا (تحليل القياس) وجب أن الوجه الذي تعرف به معلومات ذلك الشيء يكون بحسب الوجه الذي يُدرك به جوهره (١) ومن ثم اذا احاط العقل الانساني علماً بجوهر شيء كالحجر مثلاً او كالمثلث الزوايا فلا يبقى من معلومات ذلك الشيء معلوم يتجاوز طاقة العقل الانساني . وهذا أبعد من ان يتم لنا في حقه تعالى . لان العقل الانساني ليس يمكنه التوصل الى ادراك جوهر الله بمجرد قوته الطبيعية . اذ ان معرفة عقلنا في حياتنا هذه الحاضرة انما هي ناشئة عن الحس وعليه فكل ما لا يقع تحت الحس فلا يدركه عقل الانسان إلا من حيث يستخلص معرفته عن الحواس .

(١) معناه ان العقل اذا امكنه ادراك جوهر شيء فيمكنه ادراك كل ما هو من اللواحق الذاتية لذلك الجوهر وبالعكس اذا امكنه ان يدرك جميع ما يلحق بالذات بجوهر الشيء فلا يبقى من الشيء معلوم لا يستطيع ادراكه فيكون العقل اذاً مدركاً لجوهر الشيء ومحيطاً علماً به .

والمحسوسات لا يمكنها إن تتأدى بعقلنا إلى أن يرى فيها أن الله ما هو (في ذاته) (١) لأنها معلومات أبعد من أن تساوي قوة العلة (٢) ولكن عقلنا يتأدى بالمحسوسات إلى معرفة الله بأن يعرف عن الله «إنه» أي أنه موجود وما شاكل من المعلومات التي لا بد من نسبتها إلى المبدأ الأول .

فينتج إذاً أن بعض المعقولات الالهية دانية المنال للعقل الانساني . واما بعضها من وراء طاقة العقل الانساني فلا تصل قدرته إلى ادراكه البتة .

٢ ايضاً يتبين لك بسهولة صدق قولنا من تفاوت العقول في المراتب . فهذان اثبان ينظر الواحد منهما بعين العقل في شيء

(١) لا ينكر القديس توما أن معرفتنا المحسوسات قد تؤدي بنا إلى معرفة جوهر الله بوجه الاطلاق بل يريد أن معرفتنا المحسوسات تؤدي بنا إلى معرفة أن الله هو في ذاته ولهذا قال « أن يرى العقل فيها أن الله ما هو في ذاته » فتنبه .

(٢) اعلم أن بين مساواة الموضوع للقوة ومساواة المعول للعلة فرقاً فإن المساواة بين الموضوع والقوة تكون بحسب اشتراكها في الامتداد والتناول بمعنى أنه كل ما تصدق عليه حقيقة ذلك الموضوع يمكن أن تتناول القوة وبالعكس أي كل ما يقع تحت تناول القوة فهو متضمن في ذلك الموضوع واما التساوي بين المعول وعلة فمجله فيما إذا كان المعول مستوعباً لكمال العلة بمعنى أن يكون في المعول كل ما للعلة من الكمال بحيث أن العلة لا يمكنها أن توجد معاولاً أكمل منه وكل المعاولات المحسوسة وغير المحسوسات يمكن لله أن يوجد أكل منها .

أدق نظراً من الآخر فمن كان منهما أسمى عقلاً يدرك عن الشيء معلومات كثيرة يمتنع على الآخر ادراكها بته كما يرى ذلك في الرجل الأمي الذي لا يمكنه بوجه من الوجوه أن يدرك الاعتبارات الفلسفية الدقيقة . (١) وعقل الملاك يفوق عقل البشر أكثر كثيراً مما يفوق عقل اعظم الفلاسفة عقل الاحق الشديد البلاءة . لأن هذا التفاوت منحصر في حدود النوع الانساني وعقل الملاك يجاوزها . فالملاك يعرف الله بمعول هو اشرف من الانسان لأنه يعرفه بجوهر نفسه وجوهر الملاك الذي يتوصل به إلى معرفة الله معرفة طبيعية هو اشرف من الأشياء المحسوسة بل اشرف من النفس الانسانية التي يترقى بها الانسان إلى معرفة الله . وعقل الله يفوق عقل الملاك أكثر بما لا يقاس مما يفوق هذا عقل الانسان .

فإن قوة التعقل التي هي لعقله تعالى تكافئ جوهره ولهذا فإنه

(١) عجز القوة عن ادراك شيء يتأتى عن سببين أولهما لأن الشيء ليس موضوعاً للقوة كما أن البصر يستحيل عليه ادراك الصوت . واما لأن الشيء وإن كان موضوعاً للقوة فليس مع ذلك بينهما مناسبة كالنور الشديد الضياء فإن عين الخفاش لا تبصره ، فما يدركه الفيلسوف ويعجز عنه الأمي من القسم الثاني لا من القسم الأول لأن المعلومات التي يدركها الفيلسوف هي أيضاً داخلة في موضوع عقل الأمي لاشتراكها في النوع إلا أن بين المدرجات الفيلسوف العالية الغريضة وقوته المدرجة تناسباً لم يكن بين تلك المدرجات والقوة المدرجة في الأمي .

يدرك عن نفسه انه ما هو اكمل ادراكاً ويدرك جميع ما هو معقول فيه واما الملاك فليس يعرف معرفة طبيعية ان الله ما هو لان نفس جوهر الملاك الذي يتأدى به الى معرفة الله معلول غير مساوٍ لقوة العلة . وعليه فيستحيل على الملاك ان يعرف بمعرفته الطبيعية جميع ما يعقله الله عن نفسه وليس كل ما يعرفه الملاك بقوته الطبيعية يكون عقل الانسان كفوّاً لادراكه .

إذن كما أن الأبله اذا أوجب كذب ما يقول به الفيلسوف لمجرد انه لا يمكنه أن يدركه فيكون فعله غاية في حماقة كذلك الانسان اذا جرؤ على تكذيب ما ينزله الله بواسطة الملائكة لمجرد ان ذلك المنزل ممتنع تحصيله بالعقل فيكون في أبلغ من تلك الدرجة من حماقة والجهالة .

٣ ايضاً مما يوضح قضيتنا بأجلى بيان ما نختبره كل يوم من النقص في معرفتنا الاشياء التي ينبغي لنا معرفتها . فاننا نجعل الكثير من خواص المحسوسات ولا يمكننا في الكثير من تلك الخواص التي ندرکها بالحس ان نعرف حقيقتها حق المعرفة . فلان يكون عقل الانسان أشد عجزاً عن الاطلاع على جميع معقولات ذلك الجوهر السامي الجلال المترفع عما سواء بالاحرى وبالاولى . ويوافق هذا ما قاله الفيلسوف (ف ١ ك ١ من المتفيسيقا) حيث قال : نسبة عقلنا الى اول الموجودات التي هي بينة الظهور والوضوح في الطبيعة كنسبة عين الخفاش الى نور الشمس .

ثم الكتاب المقدس يصدع بصدق هذه الحقيقة . فان أيوب يقول : أَلَمْ تَدْرِكْ غُورَ اللَّهِ أَمْ تَبْلُغُ إِلَى قِيَاسِ الْقَدِيرِ (ف ١١ عدد ٧) وقال (في عدد ٢٦ ف ٣٢) ان الله عظيم فوق ما نعلم . وقال بولس : فاننا نعلم علماً ناقصاً (عدد ٩ ف ١٣ كور ١) . فاذاً ليس كل ما يقال على الله ان كان العقل لا يمكنه تحقّقه يجب ان نرفضه للحال على انه باطل كما تؤهم تباع ماني وكثير من غير المؤمنين .

الفصل الرابع

في ان الامور الالهية المعروفة معرفة طبيعية يناسب ان تُلقى الى الناس

لما كان الحق المتعلق بالمعقولات الالهية حقاً يتوصل اليه العقل ببحثه وحقاً يتعالى عن ذكاء كل عقل انساني كان من المناسب ان ينزل كلاهما على الانسان من لدن الله لتصديقهما واعتقادهما .

فينبغي علينا ان نبين أولاً ان الحق الاول الذي قد يتبادر تناوله لذهن الانسان الباحث ليس تنزيله بالهام الهى على الانسان ليصدقّه عبثاً لا طائل له . فنقول لو ان مثل هذا الحق ترك لعقل الانسان تلمسه يتفرد وحده بتحصيله لحصل عن ذلك مضار ثلاث أولها ان معرفة الله لن تكون حينئذٍ الا في النزر القليل

من الناس . اذ ان اكثرهم يُجرمون ثمرة البحث الملي التي هي وجدان الحقيقة وذلك لاسباب ثلاثة فان قوماً يجرمون هذه الفائدة لسوء مزاج في طباعهم يجعل الكثيرين منهم غير اهل للتعلم من طبعهم فلا يتمكنون بجد من الجهود من البلوغ الى اسمى درجات المعرفة الانسانية التي هي معرفة الله .

وقوم يمنعونهم من ذلك الاهتمام في امور المنزل وضرورياته . اذ لا بد من ان يكون بين الناس قوماً ينكبون على تدبير الامور الزمنية ، وهؤلاء لا يمكنهم ان يصرفوا في التفرغ للمباحث النظرية وقتاً كافياً يترقون فيه الى ذرى المطالب الانسانية كما هي معرفة الله .

وقوم يتشبّط بهم عن هذا المطلب التخاذل والكسل . فان معرفة ما يمكن للعقل ان يستطلع عن الله انما تتقاضى سبق معرفة امور كثيرة ، اذ ان النظر في الفلسفة كلها يكاد ان يكون جميعه موجهاً الى معرفة الله .

ومن اجل هذا نرى ان علم ما وراء الطبيعة الدائر على ما يتعلق بالالهيات جعل بين اقسام الفلسفة آخر ما يجب تعليمه (١) فيتعذر ، واخالة هذه ، التوصل الى استطلاع الحق المذكور الا بشق النفس وجهد المطالعة الجهد وقل من الناس من يشأ ان يعاني كلفة مثل هذا العمل حباً بالعمل ، مع ان الله عز وجل قد

(١) وهذا هو رأي ابن سينا (في كتاب الالهيات)

غرس في نفوس الناس شهوة طبيعية للعلم .

٢٠ اما المضرة الثانية فهي أن الذين وُفقوا الى معرفة الحقيقة المذكورة واكتشافها لم يكادوا يحصلون على ذلك الا بعد أمد طويل من الزمان . وذلك لان هذا الحق هو في بعد الغور والاعتياص بحيث لا يتيسر للعقل الانساني ادراكه من طريق الذهن والفطنة الا بعد ان يكون قد وجد متأهلاً لذلك بطويل الممارسة والترويض . ثم لان معرفة هذا الحق كما تقدم تتقاضى سبق معرفة امور كثيرة . ثم ايضاً لان النفس في ايام الشبيبة اذ تتنازعها حركات الشهوات المختلفة لا تكون صالحة لمعرفة هذا الحق الجزيل السمو (١) بل عسى انها اذا استراحت من زعاعاتها وتقاعدت عنها تصير فطنة وعاملة كما قال الفيلسوف (ك ٧ من الطبيعيات) .

فاذاً لو ان لاسبيل الى معرفة الله سوى سبيل الذهن والذكاء الانساني وحده لبقى الجنس الانساني خابطاً في اعماق ظلمات الجهل اذ ان معرفة الله التي تجعل الناس في غاية الكمال والصلاح لا

(١) وذلك لان المعرفة العقلية انما تحصل بالتجريد من المحسوسات وزعاعات الشهوات تستميل النفس الى المحسوسات ومن ثم قال القديس توما (ف ٣ س ١٥ جزء ١ ق ٢) ان الفضائل الادبية وخصوصاً فضيلة العفة تهين الانسان كثيراً الى كمال فعل العقل .

يفوز بها الا النزر القليل من الناس ولا يحصلها هذا النزر القليل
ايضاً الا بعد مدة طويلة من الزمان .

وس^٣ المضرة الثالثة هي ان اجاث الذكاء الانساني يخالطها
البطل في الغالب الكثير لسبب ضعف عقلنا في احكامه ولما
يمارجه من الخيالات والوهيآت . ولهذا فان تلك الامور نفسها
التي ثبتت بالبيانات الواضحة القاطعة تبقى محطاً للشك والريب
عند الكثيرين اذ يجهلون قوة القياس البرهاني وخصوصاً عندما
يرون ان علماء مختلفين ممن يدعون حكماً يعلمون اموراً متخالفة
متباينة .

وايضاً رب^٤ امور كثيرة حقة ثبتت بالبينة قد يخالطها
شيء من البطل الذي لم يقم عليه البرهان الصحيح وانما أوجب
لدليل مفيد لاغلبية الظن او لدليل ~~مفوض~~ طائي قد نزل مع ذلك
منزلة البرهان القطعي . ولهذا كان لا بُد من أن يتلقن الناس
حق الامور الالهية من طريق الايمان بثابت اليقين .

فاذاً هو لطف من الله وتفضل منه لفائدة البشر ان يأمرهم
بان يوقنوا الاشياء التي يمكن للعقل ان يحيل فيها نظر البحث
يقين الايمان ، وذلك لكي يتمكن جميعهم بسهولة من الاشتراك
في معرفة الله بمعزل عن كل ريبة وضلال .

ومن ثم قيل في رسالة افسس (عد ١٧ ف ٤) : « فاوصيكم

ان لا تسلكوا فيما بعد كما يسلك الامم يبطل بصائرهم الذين
اظلم فهمهم » (الاية) .
وقيل في عد ١٣ ف ٥٤ في اشعيا : « وكل بنيك يكوثون
تلامذة الرب » . وفي النسخة اللاتينية « اجعل كل بنيك متعلمين
من الرب » .

الفصل الخامس

في ان الاشياء التي لا يمكن للعقل ان يتطلع طلوعها يناسب أن تعرض
على الناس ليصدقوها تصديق الاعتقاد والايمان

لربما بدا لذهن البعض ان الاشياء التي ليس العقل كفوئاً
لاستطلاعها لا يجب ان تعرض على الانسان ليعتقدتها لان
الحكمة الالهية تحتاط لكل شيء ، وتمده على حسب حال
طبيعته (١) . ورداً على هذا ينبغي لنا ان نثبت انه من الضرورة
ان يكلف الله الانسان الاعتقاد اليقيني بالامور التي تفوق طاقة
العقل ايضاً ، وذلك :

١^١ لانه ليس احد يميل بشوقه وجهده الى شيء ، ما لم تكن
قد سبقت اليه معرفته . فاذاً لما كانت العناية الالهية قد اعدت

(١) فاذاً ليس من الضرورة ان يعطى الانسان ما يفوق طاقة طبيعته
(الاعتراض) . وان الماتن دفعاً لهذا الاعتراض قد عقد هذا الفصل لاثبات
ان مثل هذه الحقائق ضروري تلقيها بالوحي من قبيل الضرورة المطلوبة
مطلقاً للغاية ومن قبيل الضرورة المطلوبة لحسن الوجود ، والبرهان الاول لاثبات
الضرورة الاولى .

الناس الى خير اسمى وأبعد من ان يقوى ضعف البشر على الشعور به واختياره في هذه الحياة (كما سنوضحه في ك ٣ ف ٤٢) وجب استدعاء ذهن الانسان الى شي اسمى مما يمكنه التوصل اليه في هذه الحياة ، لكي يتعلم أن يتشوق ما يفوق حالة الحياة الحاضرة وينزع اليه بجهد الدرس والطلب . وهذا امر يتفرد به الدين المسيحي بوجه الاختصاص اذ انه يعد بوجه الخصوص بخيرات روحية وابدية ولهذا نرى انه في الدين المسيحي يُعرض على الناس امور كثيرة تفوق طور الحس البشري . واما الشريعة القديمة التي لم تكن تتضمن الا وعوداً زمانية فلم تعرض على اعتقاد الناس من الامور التي لا تصل اليها مباحث العقل الانساني الا الشيء القليل . (١)

وان الفلاسفة كما يتضح من كتابي الفيلسوف ٧ و ١٠ في الاخلاق قد جروا على هذا المنهج نفسه فانهم لكي يصرفوا الناس عن الملذات الحسية الى محامد الاداب جعلوا همهم في

(١) ليس مراد القديس بهذه المقابلة بين الشريعتين القديمة والجديدة انهما تختلفان غاية ، كأن تكون غاية العهد العتيق خيرات زمنية فقط وغاية العهد الجديد خيرات روحية ، فان غاية كلا العهدين واحدة وهي تقوى الله والتعبد له . واما الفرق بينهما قائم بالتفاوت في الكمال فان المكلفين بالعهد العتيق لما كانوا لم يتناولوا بعد النعمة والايمان بسر العباد كانت نسبتهم الى المكلفين بالعهد الجديد نسبة الناقصين الى الكاملين وعليه كان من المناسب ان يحمل الاولون على حفظ الوصايا الالهية بالوعد والوعيد الزمانيين ترغيباً وترهيباً .

بيان ان من وراء هذه المحسوسات خيرات اشرف يلتذ بنعمائها مزاولو الفضائل العملية او النظرية باشهى التذاذ واطيبه . وايضاً كان من الضرورة ان تعرض مثل هذه الحقيقة

على الناس مع وجوب تصديقها ، لكي يكون لهم اصدق معرفة بالله . اذ اننا لا نعرف الله معرفة حقة الا اذا ايقنا جزماً انه فوق كل ما يمكن للانسان ان يتصور عنه . فان الجوهر الالهي على ما قدمناه في ف ٣ يفوق كل معرفة انسانية . فاذا عرضت على الانسان امور تتعلق به تعالى وتفوق عقل البشر فيرسخ حينئذ في رأي الانسان ان الله فوق كل ما يمكنه ان يتصوره .
٢٠ وينجم عن ذلك فائدة اخرى وهي كسر الادعاء بالنفس الذي هو ام الضلال . فان من الناس قوماً يتباهون اعجاباً بذكائهم حتى انهم يتوهمون انه يمكنهم ان يسبروا كل غور طبيعة الله بمقياس عقلهم زاعمين ان كل ما يبدو لادراكهم فهو الحق وما لا يبدو فهو البطل .

فلكي تتماص النفس من مثل هذا التصلف والادعاء فتخلد الى تطلب الحق بتوذية وتواضع كان من الضرورة أن يلقى الانسان بعض حقائق تفوق عقله من كل وجه .

٣٠ ايضاً مما قاله الفيلسوف (في ف ٧ من كتاب ١٠ في علم الاخلاق) نستخلص فائدة اخرى (١) . فان سيمونيذاس لما كان

(١) وهي ان العقل يكتسب كمالاً جزئياً من معرفته الحقائق الفائقة وتصديقه اياها تصديق اليقين .

يحاول اقناع رجل بان يعرض عن معرفة الله ويصب وكذا
ذهنه الى الامور الانسانية بقوله ينبغي على الانسان ان يعرف
الامور الانسانية والمائت الامور المائتة قام عليه الفيلسوف
وناهضه قائلاً : بل ينبغي على الانسان ان ينجذب بقدر
استطاعته الى الامور التي لا تموت والالهية . وعليه فقد قال (في
ك ١١ ف ١ في اقسام الحيوانات) : « ولئن كان ما ندركه عن
الجواهر العالية دون القليل فهذا القليل الذي نعلمه لهو احب الينا
واشهى من كل معرفة اخرى نعرفها عن الجواهر التي هي دونها » .
وقال ايضاً (في ك ٢ في السماء والعالم) ان المسائل الدائرة على الافلاك
السموية وان حلت حلاً جديلاً بجملاً وغير واف فإنها مع ذلك
تحدث في السامع فرحاً عظيماً . فيتضح من كل ذلك ان معرفة
الاشياء السامية مهما كانت ناقصة فانها تولي النفس كما لا عظيماً .
ولهذا فان الامور التي هي فوق طاقة الادراك الانساني وان
استحال عليه الاحاطة بها فانها تكسبه كثيراً من الكمال إن
كان ، على اقل الامور ، يعبرها ضرباً من التصديق اليقيني
الاعتقادي .

وعليه قد قيل (في عد ٢٥ ف ٣ من ابن سيراخ) « فانك قد
أطلعت على اشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان » . وقيل (في
١٠ و ١١ ف ٢ من رسالة ١ كور) « لا يعلم احد ما في الله الا
روح الله » . ونحن لم نأخذ روح العالم بل روح الله لنعرف ما أنعم
الله علينا به من العطايا . » (الآية)

الفصل السادس

في ان اذعان العقل للاشياء التي هي من الايمان ، وان كانت
هذه تفوق العقل ، ليس ضرباً من الطيش والخفة

ان الذين يُعيرون مثل هذه الحقيقة التي لا يحدّها العقل
بأدلته واختباره تصديقهم اليقيني فلا يكون فعلهم عن خفة وطيش
كانهم اتبعوا خرافات مصنّعة كما قال القديس بطرس (في رس ٢
ف ١ عد ١٦) . فان غوامض الحكمة الالهية واسرارها هذه
قد تنازلت الحكمة الالهية نفسها التي أحاطت علماً بكل شيء .
فأوحيتها الى الناس تعظُفاً (١) . وهي نفسها قد أثبتت وجودها
وصدق تعليمها وتنزيلها بما يناسب من البينات والحجج الدامغة
إذ انها تؤكد للحقائق التي تفوق طوق ادراك البشر قد أتت

(١) اننا نضوح لك برهان القديس توما بصورة قياس منطقي مختصر نقلاً
عن فرنسيس نقول : اعتقاد ما تنزله الحكمة الالهية ليس فعل طيش
وخفة بل فعل فطنة . والحكمة الالهية قد أوحى الحقائق التي مدار
كلامنا عليها فإذا اعتقادها ليس فعل طيش وخفة بل فعل فطنة .
الكبرى واضحة لان الله لا يضل ولا يُضل .

(الصغرى) ان تنزيل حقائق تنزيلاً موزيداً بأعمال مشهودة تفوق طوق
الطبيعة لا يمكن ان يفعله الا من كان فوق الطبيعة المخاوقة . ويثبت
هذه الصغرى بذكر المعجزات التي اجراها الله اثباتاً لتنزيله ، ١ شفا المرضى
وبعث الاموات وتغيير حركات الاجرام الخ . ٢ هبوط موهبة الروح القدس . . .
و ٣ اعتقاد العالم بتوحيه عجيبي الى دين يناقض اميال الناس ويفوق ادراك عقولهم
الى غير هذا مما تراه في المتن .

على مشهد العين بافعال تعجز عن الاتيان بمثلها قدرة الطبيعة كلها جمعاً . كشفاء الامراض بنوع عجيب ومُعْجَز ثم بعث الاموات وتغيير حركة الاجرام السموية بنوع عجيب . وما هو اعجب من كل هذا أن قوماً آمينين أغبياء حالما هبط على قلوبهم الإلهام امتلاوا من موهبة الروح القدس فإذا هم فائزون للحال بأسمى درجة من الحكمة وطلاقة اللسان والبلاغة .

ثم إن جمهوراً عديداً لا من عامة الناس بل من خاصتهم واشهرهم حكمة ، عندما شهدوا هذه المعجزات تسارعوا الى الاستمساك بعري الدين المسيحي الذي يُنادى فيه بما يفوق كل عقل انساني ، ويُنهى فيه عن المذات اللحمية ، ويُعلم فيه احتقار الدنيويات جميعها . والذي دفعهم الى التدين به ليس قهر السلاح ولا المذات بل مجرد قوة البينات المذكورة . وما هو اعجب من ذلك انهم فعلوا رغم هول الظالمين وإرهاقهم . فان استرسال القلوب الى الاذعان بمثل هذه الحقائق والابتثار بمثل تلك الاوامر لهو ، وأيم الحق ، من اكبر المعجزات . ولاحتقار المراثيات تشوقاً الى غير المراثيات دليل ساطع على فعل الالهام الالهي . وأما كون كل هذا لم يحدث فجأة ودفعة واحدة وبطريق الاتفاق بل بتدبير الهي ، فيثبتين جلياً من أن الله قد سبق وأذن بأنه سوف يفعلها بآيات كثيرة على لسان الانبياء الذين تحمل اسفارهم عندنا محلاً جليلاً من الاكرام على أنها شهادة صادعة بإيماننا .

وإن القديس بولس (في عدد ٣ ف ٢ من رسالة عبر) قد

أشار الى هذا الضرب من البرهان حيث قال : الذي (اي خلاص البشر) قد نطق به على لسان الرب اولاً ثم ثبته لنا الذين سمعوه وشهد به الله بآيات وعجائب ، وقوات متنوعة وتوزيعات الروح القدس . (الآية)

فان ارتداد العالم الى الايمان المسيحي على هذا النوع العجيب لهو من أصدق الأدلة على الآيات والقوات الماضية حتى لم يبق ضرورة لاعادتها ثانية لوضوح ظهورها في آثارها ومفاعيلها . ولو ان العالم قد تسارع الى تصديق مثل تلك الامور الشديدة الاستغلاق ، وانجاز مثل تلك الافعال البالغة الصعوبة والمشقة ، وترجي مثل تلك الخيرات الفائقة السموات غير مندفع الى ذلك بآيات معجزات ، بل تلبية فقط لدعوة قوم ساذجين اذلاً ، لكان ذلك اعجب من جميع الآيات المعجزات . بيد ان الله لا ينفك حتى في ايماننا هذه عن عمل المعجزات بقديسيه تثبتاً للايمان وتقريراً له .

الفصل السابع

في أن حقيقة الايمان المسيحي لا تزدادها حقيقة العقل
إن حقيقة الايمان المسيحي المذكورة وان كانت تفوق طاقة العقل الانساني فيستحيل مع ذلك أن الحقائق المغروسة في فطرة العقل الانساني تجي . مضادة لها وذلك :
١ لان الحقائق المغروسة في طبيعة العقل الانساني من الثابت المقرر انها من الحقيقة والصدق بحيث لا يمكن تصور

كونها باطلة كاذبة (١) والحقيقة التي نتيقنُها تيقنُ الاعتقاد
لكون الله اكد صدقها باوضح البينات فلا يسوغ لنا الظن بانها
باطلة . فاذاً لما كان البطل وحده يضاد الحق كما يتضح من
تعريفهما (٢) كان من المحال ان الحقيقة التي يعلمها الايمان

(١) اعلم ان المبادئ الاولى وهي التي يطلقون عليها اسم الاوليات
هي الحقائق الحاصلة في النفس بداهة لا بسبب الفكر أو الحدس والتي
هي من الواضح بحيث لا تحتاج الى اثبات ولا يمكن اثباتها بما هو اوضح
منها . وسببها المبادئ لانها تحتوي ضمناً معاومة سائر الاشياء التي يمكن
للعقل ان يتوصل اليها بالنظر والبحث ؛ وهذه المعلومات المكتسبة ، لها من
الحقية قدر مطابقتها لتلك المبادئ ، لانها نتائج عنها . وعليه فان ثبت ان
الحق الذي يلتزمه الايمان لا يضاد ما تعلمه تلك المبادئ . فيثبت ايضاً ان
حقيقة الايمان لا تضاد شيئاً من الحقائق المعروفة عند العقل بقوته الطبيعية
ولهذا قال بوليسيوس (مطاب ٢ ف ٣ في الثالث) ان وجد في اقوال
الفلاسفة ما يظهر وضاداً للايمان فليس ذلك من الفلسفة الصحيحة بل من فساد
فيها ومن نقص في العقل .

ولكن يجب ان تعلم ان بين تصديق العقل للمبادئ الاولى وتصديقه
حقائق الايمان فرقاً من جهة السبب فان العقل انما يصدق المبادئ الاولى
لان المناسبة بين طرفي القضية ينجلي له وضوحها بداهة وبلا نظر ، بحيث
يستحيل عليه ، ما لم يخالف نفسه ، ان يقول او يظن ان ليس بينهما مناسبة
ولهذا قال الماتن « لا يمكن تصور كونها باطلة » واما تصديقه لحقائق
الايمان فليس سببه وضوح النسبة بين طرفي القضية بل وحي الله غير المكذوب
ولهذا قال الماتن « لكون الله اكد صدقها باوضح الادلة فلا يسوغ الظن
بانها باطلة » .

(٢) كون الحق يضاده البطل ذلك واضح من تعريف كليهما فان

المسيحي تقع مضادةً لتلك المبادئ التي يعرفها العقل ببديهة الفطرة .
٢٠ ايضاً ان ما يلقيه المعلم في نفس المتعلم هو نفس ما
يتضمنه علم المعلم (١) ، الا اذا علم تلبساً وتوحيهاً ، ومن القبيح
ان يقال مثل ذلك على الله . ومعرفة المبادئ المعلومة عندنا ببداهة
الطبيعة انما غرسها الله فينا ، اذ ان الله هو الصانع لطبيعتنا .
فحكمة الله اذاً تتضمن هذه المبادئ ايضاً . وعليه فكل ما
جاء مضاداً لتلك المبادئ ، فانما هو مضاد لحكمة الله فيستحيل
ان يكون من عند الله . فاذاً كل الحقائق التي نتيقنُها بالايمان
لِتَلْقَيْنَا اياها بوحي الهي ، يستحيل ان تكون مضادة للمعرفة
الطبيعية .

٣٠ ايضاً ان العقل يتقيد بالبيانات المضادة تقيداً يمتنع

الحق يعرفونه عموماً بانه مطابقة العقل للشيء . أي أن ما يقول انه هو فهو
هو في الواقع ، وما يقول انه ليس هو فهو ليس هو في الواقع . والبطل
بخلافه اي ما يقول العقل انه ليس ، فهو في الواقع بعكس ذلك اي انه
هو ، وما يقول العقل انه هو فهو في الواقع ليس هو . ولما كان ادراك
الوجود والوجود ضدين وكذلك المطابقة واللامطابقة ، كان الحق ضداً
للبطل فتنبه .

(١) يريد ان المعلم يلقي تلميذه نفس المعلومات والحقائق التي هي له
يعني ان العلم بتلقيته يحرك التلميذ الى معرفة نفس ما يعرفه هو . والله
بصنعه طبيعة الانسان قد غرس فيها معرفة تلك المبادئ الاولى فاذاً كل
ما ينتج عن تلك المبادئ نتجاً صحيحاً فهو من الله كما ان ما يوحى به من
الحقائق لا اعتقاده هو منه سبحانه . فاذاً يستحيل وقوع التضاد بين ما يغرسه
في الطبيعة من المبادئ وما يوحى به .

عليه معه الانصراف الى معرفة الحق (١) فإذا لو ان الله ألقى
الينا معارف متضادة لحصل عن ذلك ان عقلنا يتقيد عن معرفة
الحق الامر الذي يستحيل وقوعه من الله .

و٤ ايضاً ان الامور الطبيعية لا يمكن ان تتغير والطبيعة
على حالها . والآراء المتضادة لا يمكن ان توجد معاً في عقل واحد (٢)
فالله اذا لا يلقى الانسان رأياً او عقيدة ايمانية مضادة
لمعرفتنا الطبيعية ؛ ولهذا قال الرسول (في عد ٨ ف ١٠ من
رسالة روم) : ان الكلمة قريبة منك في فيك وفي قلبك
يعني كلمة الايمان التي نبشر نحن بها (الاية) . ولكن لان هذه

(١) ان تضاد البيانات يؤخذ من تضاد النتائج التي يتأدى بها اليها
لان البرهان حركة العقل والحركات تكون متضادة بحسب انتهائها الى حدود
مضادة فإذا تكون البيانات متضادة اذا ادت الى معارف متضادة والبيانات المضادة
تمنع العقل عن معرفة الضد كما ان المعرفة المضادة تمنع عن معرفة ما يحصل
عن الغير . وعليه فكما ان البيانات المضادة تمنع العقل لانها تؤدي الى
معارف مضادة فكذلك حكمة الله اذا ولدت فينا معارف مضادة تمنع
عقلنا عن معرفة الحق ؛ وهذا لا يمكن ان يقال على الله الذي هو الحق .

(٢) تحرير البرهان هو هذا : لو كان بين المعرفتين المتزنة والطبيعية
تضاد لازم اما ان تكون كلتاهما معاً في العقل واما ان تبقى الواحدة وتزول
الاخرى ؛ فالاول محال اذ لا يجتمع الضدان معاً في شيء واحد . والثاني
ايضاً محال اذ ان المعرفة الطبيعية اي المسببة بالضرورة عن المبادئ الطبيعية
لا تزول مع بقاء الطبيعة على حالها . فإذا المعرفتان لا تتضادان بل تثبتان
في العقل معاً ، اما الاولى فلحصولها ضرورة عن مبادئ الطبيعة ، واما
الثانية فلثبوتها بالوحي .

الكلمة تفوق طوق العقل قد حسبها البعض مضادة له ، وهذا محال .
وينطبق على هذا ما قاله اغسطين في ك ٢ على سفر التكوين
قال ما ترجمة حرفه : ان ما بينه الحق لا يمكن ان يقع مخالفاً
لكتب العهدين القديم والجديد بوجه من الوجوه .

فيتحصل من هذا واضحاً ان كل ما يؤتى به من البراهين
نقضاً لتعاليم الايمان لا ينتج نتجاً صحيحاً عن المبادئ الاولى
المغروسة في الطبيعة والمعلومة بذاتها .
وعليه فليس لها قوة الاثبات بل عساها تكون من الاسباب
المفيدة للظن فقط او من السفسطائيات ولهذا فيبقى مجال لحل اشكالاتها .

الفصل الثامن

في انه كيف تكون حال العقل الانساني بالنظر الى حقيقة الايمان الاولى
يظهر لنا انه يجب ايضاً ان نعتبر ان الاشياء المحسوسة التي
يستمد منها العقل مبدءاً معرفته ، تتضمن أثراً ما من الشبه الالهي
ولكنه من النقص بحيث يلقى غير كفو البتة على ابانة جوهر
الله . لان المعلومات تحمل في نفسها بحسب حالتها شبه علماً ، لما
ان الفاعل انما يفعل شبيهاً له . بيد أنها اي المعلومات لا تبلغ
دائماً الى تمثيل فاعلها تمثيلاً كاملاً (١) .

فإذا عقل الانسان تكون حاله ، بالنظر الى معرفة حقيقة الايمان
التي لا تكون معلومة حق علمها الا عند الذين يشاهدون جوهر الله ،

(١) لانها مفعولات غير معادلة ولا مكافئة للفاعل (راجع ف ٣)

حال من يمكنه ان يستقطف بعض اشياء من ذلك الحق ولكن هذه المشابهات وان صحيحة فهي ابعد من ان تكون كفواً لجعل ذلك الحق مدرّكاً كأنه ثابت بالبرهان او معقول بذاته . ولكن من الامور النافعة ان يزاوّل العقل الانساني مثل هذه البينات ويتخرج فيها ، وان كانت ضعيفة ، بشرط ان يتزع عنه ادعاء الاحاطة بذلك الحق واثباته بالبرهان . فان العقل اذا امكنه ان يتفحص امراً من الامور السامية وينظر فيه ولو بقليل من التأمل فانه يجد في ذلك كثيراً من اللذة والعذوبة كما تبين في ف ٥ .

وهذا الرأي توافقنا عليه شهادة هيلاريوس فانه في عد ٨ - ١١ من ف ٢ من كتابه في اللاهوت ، حيث يتكلم عن مثل هذا الحق يقول « ابدأ باستيقان هذا الحق وتوغل فيه ولازمه مواظباً عليه ، وان علمت اني لن ابلغ غوره فيسرني مع ذلك انني سانتفع منه . فان من يتطلب الامور اللامتناهية وان اتفق له ان لا يدركها ، فانه مع ذلك يستفيد دائماً اذا تابع التقصي ؛ ولكن حذار من ان تتوّلج الى ذلك السر واياك ان تتوغل مستغرقاً في مكنون ذلك الحق الذي لا حده له معللاً النفس بادعاء انك تحيط بسمو ادراكه ، بل فاعلم انه مما لا يحاط علماً بل يقصر عنه كل ادراك » (١) .

(١) خلاصة هذا الفصل : ان معرفتنا لحقيقة الايمان وان كانت مقرونة باليقين فليس ايقاناً لها مبنياً على وضوح الموضوع وضوحاً بالذات او وضوحاً

الفصل التاسع

في ترتيب هذا المؤلف والاسلوب الذي نخبرني عليه (١) في وضعه

اذن مما تقدم يتضح جلياً ان الغرض الذي يرمي اليه الحكم

بالبرهان وانما هو اي يقيننا مبني على صدق الله الموحى . فان الحقائق التي هي متعلّقة الايمان لا يمكن للعقل ان يدرك ما بين موضوعها ومحمولها من الاتحاد الذاتي (وهو ما يقال انه معروف بذاته) ولا ان يستنتجها استنتاجاً ضرورياً من المبادئ المعروفة بذاتها (وهو ما يقال انه ثابت بالبرهان) وذلك لترفع تلك الحقائق عن طور ادراك العقل .

وقول الماتن « حال العقل بالنظر الى حقيقة الايمان حال من يستقطف ادلة على الحق متشابهة صحيحة ولكنها ناقصة » يراد به عند الشارح ان هذه الادلة المتشابهات انما تكون بعد هبوط الوحي بتلك الحقائق لا قبله لان العقل الانساني يستحيل عليه الارتفاع الى ما هو من الايمان .

(١) هنا يحتم القديس توما فاتحة مولفه هذا ؛ وفي هذا الفصل يذكر الغرض الذي يؤمن به فيه ويقدم هذا التنبيه وهو ان الحقين الذين أسلف الكلام عليهما (ويعني بهما الحق الطبيعي الذي هو متعلق النظر والاجتهاد الانساني ، ثم الحق الموحى وهو الذي لا يمكن لمرتقى نظره ان يبلغ اليه ، وسميناه حق الايمان او الحق الايماني ، لانه يفوق وسع الانسان فيلزمه تصديقه بالايمان) انما هما اثنان لا من جهة الله اي من جهة اعتبارها في الله ، بل من جهة الانسان . اما كون اثنيتهما ليست من جهة الله فلان الحق في الله واحد في غاية البساطة ، بل هو الحق البالغ نهاية البساطة ، اذ انه تعالى يتعقل وجود جميع الاشياء تعقلاً واحداً في غاية البساطة . فقولنا ان الحق المتعلق بالالهيات والذي يلقيه الله الينا حقان ، لا يراد به ان الله كأنه يدرك هذا الحق بمعرفتين ، وكذلك يلقيه الينا ؛ وانما المراد به ان الذي يوحيه الله الينا في الامور التي يعرفها هو بفعل معرفة

يجب ان يكون مداره على امرين: على الحقيقتين المتعلقين بالالهيات وعلى هدم الاضاليل المضادة . فأول الحقين هو الذي يمكن للعقل ان يتأدّى اليه يبحثه ونظره ، وثانيهما هو الذي من وراء طاقة كل عقل انساني .

فقولي حقان لا يراد به ان الاثنيّة فيه من جهة الله الذي هو حق واحد بسيط ، بل من جهة معرفتنا التي هي على حال مختلفة في معرفة الالهيات .

واحدة ، نتناوله نحن بمعرفتين وندرك فيه حقين . ولكي تفهم ذلك اعلم ان الحق في العقل انما هو مطابقة العقل للشيء الواقع ، بان يعقل الشيء كما هو عليه في الخارج . وحينئذ فيكون ثم امران : امر واقعي وهو فعل العقل نفسه باعتباره في ذاته ، ثم معنى ذهني وهو نسبة المطابقة بين العقل والشيء . فالحق المتعلق بالالهيات ، انما كان مما يدرك بقوة العقل الانساني او بما يتعالى عن مداركه ، هو بالاعتبار الاول بسيط في الله ، لان تعقل الله هو ذاته ؛ وبالاختبار الثاني اي باعتبار نسبة المطابقة لهو في الله واحد في غاية البساطة ايضاً ، لان جميع المتعلقات التي يتعقلها فله انما يتعقلها في واحد وبواحد هي ذاته ، وهي حق واحد في غاية البساطة . ولهذا صح مطلقاً ان الحقين حق واحد من جهة الله ، وان كان قد يجوز ان يوصف بانه كثير لمطابقته المعقولات الكثيرة التي يعقلها الله ولكنه بالاطلاق حق واحد .

واما في عقل الانسان فهو كثير بالاعتبارين المتقدمين لان عقلنا انما يتوصل الى معرفة المركبات المختلفة بافعال ادراكية مختلفة ، وعليه فتكون الحقوق فيه كثيرة لكثرة معقولاته من جهة كثرة النسب بينه وبينها ثم لكثرة افعاله العقلية التي يعرف بها تلك المعقولات . (عن الشارح بتصرف)

فوجب اذاً ان نتخطّى الى اثبات الحقيقة الاولى بحجج مثبتة يمكن بها اقناع الخصم وافحامه . ولكن لامتناع الاتيان بمثل تلك الحجج اثباتاً للحقيقة الثانية وجب أن لا نوجه قصدنا الى اقناع الخصم بالبيّنات المثبتة بل الى حل الادلة التي يناهض بها هذه الحقيقة اذ يستحيل ان يكون العقل الطبيعي مضاداً لحقيقة الايمان كما يتناه (في ف ٧) .

وأخص سبيل الى اقناع الخصم المقاوم لهذه الحقيقة هو الاحتجاج بشهادات الكتب المؤيد تنزيلها من عند الله بالمعجزات لان ما هو من وراء طاقة العقل لا نعيده تصديقنا واعتقادنا الا لان الله أوحاه .

بيد اننا بياناً لمثل هذا الحق نورد بعض ادلة راجحة تفيد اعلية الظن ، ترويضاً للمؤمنين وتعزية لهم لا لافحام الخصم واقناعه ، لان ما في هذه الادلة من الضعف وعدم الكفاية لهو أخرى ان يزيد هو لا ، تشبهاً في ضلالهم ظناً منهم اننا نغير هذا الحق الايماني اذعاناً بقيننا لمجرد هذه الادلة السخيفة .

فاذا كان المنهج الذي تحرّيناه هو المنهج المتقدم ذكره ، فاننا في بادئ الامر نبذل الوسع في ابانة ذلك الحق الذي يقرّ به الايمان ويحيل العقل فيه نظر البحث 'موردين من الادلة الاثباتية والمحتملة ما اقتطفنا بعضه من كتب الفلاسفة والقديسين ، مما يقرّر به الحق ويُفهم به الخصم .

ثم قصداً للتدرّج مما هو اكثر وضوحاً الى ما هو اقل وضوحاً

نتصدى الى بيان ذلك الحق الذي هو وراء طاقة العقل مفتدين
براهين الخصوم ومُظهرين حق الايمان بالبيّنات الراجحة والشهادات
على قدر ما يؤتينا الله من المدد. فلما كان قصدنا سوق الكلام من
طريق العقل الى تفحص كل ما يتسنى للعقل الانساني إجمالة النظر فيه
عن الله، كان اول ما يبدو للذهن البحث عما هو ثابت لله باعتباره
في ذاته، وعليه مدار كتابنا الاول من هذا المؤلف.

وثانياً يليه الحديث على صدور الخلائق عنه تعالى وقد علقنا له
الكتاب الثاني. واخيراً نعقبه بالكلام على انتظام المخلوقات الى الله
انتظامها الى غايتها، وهو موضوع الكتابين الثالث والرابع.
ومن المباحث الدائرة على الله باعتباره في ذاته مبحث له حق
التصدّر فيها على انه الاساس الضروري لهذا المؤلف وهو البحث
الذي يبين فيه وجود الله فان أسقط هذا البحث أو دفع تضعضت كل
المباحث الدائرة على الامور الالهية.

الفصل العاشر

في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن
اقامة البرهان عليه لانه بّين بذاته.

ان هذا المبحث الذي نحاول فيه اقامة البرهان على ان الله موجود
لربما خيل انه بحث فضولي لا طائل فيه لبعض الذين يوجبون ان
كون الله موجوداً هو من البيان في ذاته بحيث لا يمكن لتصور ان
يتصور ضدّه وعليه فكون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه.
وانما خيل لهم ذلك للاسباب الاتية :

١ ان القضايا التي يقال انها بيّنة بذاتها انما هي التي اذا عرفت
اطرافها عرفت هي للحال كما اذا عرفت ان الكل ما هو، والجزء
ما هو، عرفت للحال ان كل كل اعظم من جزئه. وقولنا الله موجود
انما هو كذلك. لاننا نفهم بهذا الاسم الكريم، الله، شيئاً لا يمكن ان
يتصور اعظم منه وهذا المفهوم انما يحصل في ذهن من يسمع هذا
الاسم ويتعقّله. حتى صار من الواجب ان يكون الله متحقق الوجود
ولو في الذهن على اقل الوجوه.

ولكنه ليس يمكن ان يكون موجوداً في العقل فقط، لان ما هو
موجود في العقل وفي الواقع الخارج لهو اعظم مما وجوده في العقل
فقط. ولكن نفس مدلول الاسم الكريم يثبت ان ليس شيء اعظم
من الله. فبقي اذاً ان كون الله موجوداً معلوم بذاته، كأن دلالة الاسم
نفسها قد أوضحتها.

٢ ايضاً يمكننا ان نتصور انه يوجد شيء، لا يمكن ان يتصور
كونه غير موجود، ومن الواضح ان مثل هذا يكون اعظم مما
يمكن ان يتصور انه ليس اي غير موجود.

فعلية لو امكننا ان نتصور ان الله ليس موجوداً لكان يمكننا
ان نتصور شيئاً اعظم من الله. ولكن هذا التصور تنتقض معه
حقيقة الاسم. فبقي اذاً ان كون الله موجوداً معلوم بذاته.

٣ ايضاً ان تلك القضايا التي يكون فيها شيء محمولاً على
ذاته كقولنا الانسان هو انسان، او التي محمولاتها متضمنة في حدود
موضوعاتها كقولنا: الانسان حيوان، فهذه يجب ان تكون في غاية

الفصل الحادي عشر

في ابطال الرأي المذكور وحل الاسباب المتقدمة

ان الرأي المذكور انما ينشأ جزءاً عن العادة التي ألفوها منذ النشوء في ان يسموا اسم الله ويستدعوه فان العادة وخصوصاً ما كان منها حاصلًا في الصغر تستفيد قوة الطبيعة . فيحصل عن ذلك أن ما أشر به النفس منذ سن الطفولية تستمسك به استمسكاً وثيقاً كأنه طبيعي لها وبين بذاته . ويصدر جزءاً عن عدم التفرقة بين ما هو معلوم بذاته بمعنى الاطلاق و(بين) ما هو معلوم بالقياس اليها (١).

(١) لكي تفهم وجه الفرق بين ما هو بين بذاته بوجه الاطلاق و(بين) ما هو بين بذاته وبالنسبة اليها ايضاً يجب ان تعلم ان قضية ما «يقال فيها انها بينة بذاتها» اذا كانت لا تحتاج في بيانها الى قضية أولى أوضح منها ولا يمكن إثباتها بقضية غيرها . وبكلمة اخرى هي التي حالما يفهم طرفاها يفهم ان محمولها نفس . ووضعها او داخل في حده اذ لازم له ضرورة كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق ، او الكل اعظم من جزئه . فن التعريفين المذكورين يسهل على المتأمل الاستدلال على ان كون شيء هو من الوضوح بحيث لا يحتاج الى شيء اخر اقدم منه يثبتته ويوضحه وكون ذلك الشيء او تلك القضية هي بحيث يتبادر الى ذهننا وجود النسبة بين طرفيها حالما نفهم طبيعة الطرفين ليسا في معنى واحد وان كانا قد يرجعان الى واحد . وذلك لان للشيء وجودين وجوداً في الخارج ووجوداً في الذهن وهو ادراك الشيء الخارج . وعليه فقد يتفق ان طبيعة الموضوع وطبيعة المحمول تكونان شيئاً واحداً في واقع الامر . إلا ان العقل إما اضغفه او لسبب اخر لا يدرك للحال ان المحمول منظور تحت الموضوع ذاتها وفي واقع الامر ، ولهذا لا يدرك للحال ان المحمول منظور تحت الموضوع فتكون معرفته للشيء ناقصة وغير واضحة فيحتاج في استيضاح الشيء الى شيء اخر أوضح . وحينئذ يكون الشيء شيئاً بذاته وعلى وجه الاطلاق لان في طبيعة الموضوع شيئاً هو اذا عرف حق معرفته فيظهر في الحال ان المحمول

المعلومية بالذات . وهذا يوجد في الله على افضل وجه من وجوده في غيره . وسيوضح لك في (ف ٢٢) أن وجود الله هو نفس ذاته ومن ثم فالجواب على السؤال عنه تعالى «اي شيء هو» وعلى سؤال «هل هو» واحد بعينه .

فاذا ان قيل «الله موجود» فالمحمول يكون اما نفس الموضوع أو لا أقل من ان يكون منطقياً تحت حد الموضوع . وهكذا يكون قولنا «الله موجود» معلوماً بذاته .

وإذا ايضاً فان الاشياء التي تُعرف بالطبع انما تعرف بذاتها لانه لا يُتوصل الى معرفتها بجهد الطلب . وكون الله موجوداً معلوم بالطبع إذ ان شوق الانسان منصرف من طبعه الى الله انصرافه الى غايته القصوى (١) كما سيتضح لك فيما بعد في ك ٣ ف ٢٥ .

فاذا قولنا الله موجود معلوم بذاته .
وهذا ايضاً ان ما يعرف به جميع ما سواه يجب ان يكون معلوماً بذاته . والله كذلك . لانه كما أن نور الشمس هو مبدأ كل إنبصار حسّي فكذلك النور الالهي هو مبدأ لكل معرفة معقولة . إذ إنه تعالى انما هو ما يوجد فيه النور الاول المعقول بالوجه الافضل ، فيجب اذاً ان يكون «كون الله موجوداً» معلوماً بذاته .

هذا فبناءً على هذه الاسباب واشباهها قد ظن البعض ان «كون الله موجوداً» هو من كمال المعلومات بالذات بحيث لا يمكن للذهن ان يتصور خلاف ذلك .

(١) مهم ولا يتوجه الشوق إلا الى ما سبقت معرفته .

فان كون الله موجوداً انما هو معلوم بذاته بمعنى الاطلاق اذ ان هذا نفسه اي « ما هو الله » هو عين وجوده . ولكن لما ان هذا وهو « ما هو الله » لا يمكننا ان ندركه بالذهن (١) فانه يبقى مجهولاً عندنا

داخل في الموضوع بلا حاجة الى شيء اخر يوضحه ويثبت . وهذا ما يسمى بيناً بذاته بوجه الاطلاق . الا انه قد لا يكون معلوماً عندنا بذاته لان العلم بالشيء على ما افاده ارسطو يشترط له ثلاثة امور لا يقوم بدونها جميعاً . معرفة العلة التي من أجلها الشيء ، ومعرفة أن تلك العلة هي علة ذلك الشيء . معرفة صورته ثم معرفة ان ذلك الشيء لا يمكن ان يكون على خلاف ما هو ، لما بين العلة ومعلولها أي الموضوع والمحمول المنسوب اليه من علاقة الضرورية غير القابلة للانفصال . وهذه الشروط الثلاثة قد تم في نفس الشيء . إلا أن العقل لا يدركها فحينئذ لا يكون للعقل علم بذلك الشيء . وتكون القضية بيئة بذاتها ولكنها غير معروفة عند العقل ولا يتوصل الى معرفتها إلا بواسطة خارجية اماً بالاستقراء كعرفة ان الله موجود بواسطة معاولاته واما بالاستدلال كعرفة ان الانسان ناطق بتحليل طبيعته .

(١) وذلك لان ما لا يتعلق بموضوع العقل الصوري الخاص وما لا يبدو بلا واسطة عن طبيعة ذلك الموضوع بدواً واضحاً فلا سبيل للعقل الى معرفته بداهة بلا برهان استدلاي او استقرائي . وعليه فيستحيل ان يكون معلوماً بذاته عند العقل وان كان معلوماً بذاته بمعنى الاطلاق . لان العقل انما ينظر في موضوعه الصوري الخاص . والله ليس موضوع عقلا الصوري الخاص . فاذا ليس معلوماً عنده بلا واسطة « أن الله ما هو » ولا كون الله موجوداً .

هذا فضلاً عن أن عقلا اذا نظر في نفس موضوعه الصوري الخاص فكثيراً ما تكون معرفته به ناقصة ، لانه انما يتخطى متدرجاً من المعرفة الناقصة الى المعرفة الكاملة بثلاثة افعال : اعني التصور والتصديق ثم الانتقال الذهني اي القياس . فان كان هذا شأن عقلا في ما هو موضوعه الصوري الخاص فكيف به في معرفة « ان الله ما هو » وانه موجود .

كما ان كون كل كل اعظم من جزئه هو معلوم بذاته مطلقاً ، ولكنه يبقى مجهولاً عند من لا يحيط ذهنه علماً بحقيقة ما هو الكل . وهكذا يتفق ان ما كان من الامور في غاية المعلومية تكون نسبة عقلا اليه كنسبة عين الخفاش الى نور الشمس كما قيل (في ك ٢ من الالهيات) .

ولا يلزم عن معرفة معنى هذا الاسم الكريم ، أي الله ، معرفة كون الله موجوداً معرفة معية وفي الحال ، كما هو منطوق دليلهم الاول . وذلك اولاً لان هذا اي « كون الله شيئاً لا يمكن ان يتصور أعظم منه » ليس معلوماً عند الجميع حتى عند الذين يسلمون بان الله موجود فان كثيراً من الأقدمين قد زعموا ان هذا العالم هو الله . وليس ايضاً في التفاسير التي علقها الدمشقي على اسم الله ما ينهم منه شيء مثل ذلك .

ثم لانه ولو سلمنا مجازاة أن هذا الاسم ، الله ، انما يراد به عند الكافة مسمى لا يمكن لتصور ان يتصور اعظم منه ، فلا يلزم عن ذلك ضرورة انه يوجد في طبائع الاشياء شيء ، لا يمكن ان يتصور اعظم منه . اذ لا بد من ان يكون وضع الشيء ، ووضع حقيقة اسمه بعتبار وجه واحد . فكون الذهن يتصور ما يدل عليه بهذا الاسم الله لا يلزم عنه كون الله موجوداً في خارج الذهن (١) ومن ثم فما لا يمكن

(١) لان مجرد وجود شيء في تصور الذهن لا يستلزم وجود ذلك الشيء في الخارج وفي طبائع الاشياء . فلو تصورنا مثلاً ما يدل عليه بهذا الاسم الله فلن يلزم عن ذلك ان ذلك المدلول عليه أي الله موجود في غير

ان يتصور اعظم منه لا يجب ان يكون الا في الذهن .
وهكذا لا يعرض شي من المحال للذين يقولون ليس الله موجوداً
لانه سواء أجزنا إمكان تصور شي اعظم في الوجود الخارج ام
في الذهن ففي كلا الحالين لا يحدث المحال الا للذي يسلم انه يوجد
شي لا يمكن تصور اعظم منه في طبائع الاشياء .
ولا ايضاً ان امكن ان يتصور كون الله غير موجود فيجب ان
يلزم عنه انه يمكن ان يتصور شي اعظم منه ، كما يصرح به دليلهم
الثاني (١) لانه ان يمكن تصور كونه غير موجود ليس ذلك حاصلًا

الذهن والا كان تصورنا لما يدل عليه اسم الخلا مستلزماً لوجود الخلا .
لا في الذهن فقط بل في الخارج ايضاً وهذا منقوض غير صحيح . ولكي
تفهم معنى البرهان الذي اورده المساتن بقوله : « اذ من الضرورة ان
يكون وضع الشي وضع حقيقة اسمه على وجه واحد » ننقل لك خلاصة
ما قاله الشارح قال فاجاد : حقيقة الاسم حقيقتان حقيقة صورية وهو
التصور الذي يصوغه العقل في نفسه اي المعنى وحقيقة وجودية وهي ما كان
من جهة الشي . مطابقاً لتصور العقل . فيقال ان حقيقة الاسم الصورية وضعت
في الشي . متى وجد في الشي . امر يطابق تصور الذهن اي الشي . المعبر عنه
بالاسم وهذا المراد بقول المساتن المذكور . فيكون المعنى : انه ان وضع
الشي . المدلول عليه بالاسم في الشي . من الضرورة ان تكون حقيقة الاسم
الصورية موضوعة هي ايضاً في الشي . اي ان يكون في الشي شي موجود
مطابق لتصور العقل اه وهذا دقيق فتأمل .

(١) الدليل الثاني الحاح وصورته القياسية هي هذه : ما له وجود
في الذهن وفي الطبيعة له اعظم مما له وجود في الذهن فقط ، والله ليس
شي اعظم منه ، كما تدل عليه حقيقة هذا الاسم ، الله . فاذا الخ . فالقديس

عن نقص وجوده تعالى او عدم تحققه اذ ان وجوده انما هو في حد ذاته
في غاية الوضوح . وانما هو حاصل عن ضعف عقلنا الذي لا يقوى على
مشاهدة الله بذاته بل من معلولاته . وعلى هذا النحو يتأدى الى
معرفة وجود الله بطريق البرهان .

وبقولنا هذا ينتقض دليلهم الثالث ايضاً لانه كما ان كون الكل
اعظم من جزئه هو بين لنا بذاته (١) فكذلك الذين يشاهدون ذات الله
نفسها كونه موجوداً هو عندهم في غاية الببان من اجل ان ذاته عين
وجوده ولكن لما كان لا يمكن ان نرى ذات الله ، كان اننا نتوصل

توما ينكر صغرى القياس على انها لا تكون صادقة الا على تقدير ان
وجود الله حاصل في الطبيعة او وجود شي . آخر في الطبيعة لا يمكن ان
يتصور اعظم منه . لان من ينفي وجود الله يمكن ان يقول : يمكن ان
يوجد شي . اعظم من الله وهو الذي له وجود خارج في طبائع الاشياء
ولا يكون مع ذلك محال في قوله . لانه وان سلمنا ان اسم الله يراد
به « موجود لا يمكن ان يتصور اعظم منه » فلا ينفك هذا الموجود الذي لا
يمكن ان يتصور اعظم منه من ان يكون وجوده ذهنياً ليس له حقيقة
حاصلة في الخارج بل انما هو لا شي . في الخارج وان كان شيئاً في الوجود
الذهني كما هي حال المدلول عليه باسم الخلا . وعليه فالذي يفهم
ان المراد باسم الله ما لا يمكن ان يتصور اعظم منه ثم نفى عنه الوجود
الحاصل في طبيعة الامور فلا يناقض نفسه لان الوجود الذهني لا يلزم عنه
الوجود الحاصل لزوماً ضرورياً . نعم يناقض نفسه اذا كان يسلم ان في
طبائع الاشياء موجوداً لا يمكن ان يتصور اعظم منه . وهذا ما ظهر
لنا من كلام المتن وهو دقيق فتأمل .

(١) على تقدير اننا نحيط علماً بطبيعة الكل والجزء . كما سبق بيانه .

الى معرفة وجوده لا به ذاته بل بمعلولاته .

واما دليلهم الرابع فواضح كله . فان الانسان انما يعرف الله بالطبع على النحو الذي يشتاق به اليه بالطبع . والانسان يشتاق الى الله بالطبع من حيث يشتاق بالطبع الى سعادته التي هي شبهه من اشباه جودة الله وخيريته (١) .

وهكذا ليس يجب ان يكون الله نفسه باعتباره في ذاته هو المعروف بالطبع عند الانسان ، بل المعروف بالطبع انما هو شبهه تعالى ومن ثم كان الواجب على الانسان ان يتوصل الى معرفة الله بطريق الاستدلال والبرهان من اشباهه التي يجدها في مصنوعاته .

واما الدليل الخامس فسهل حله . فان الله انما هو ما يُعرف به كل شي . ولكن لا بمعنى ان ما سواه لا يعرف الا اذا عُرف هو كما يحدث ذاك في المبادئ التي هي بينة بذاتها . بل لان كل معرفة فينا انما هي مسببة عن فعله وفيضه .

(١) قال «شبه من اشباه الله» لان السعادة التي يشتاق اليها الانسان انما هي السعادة بوجه العموم اذ كل انسان يشتهي طبعاً ما هو خير له وكمال . اما السعادة بوجه الخصوص والتعيين وهي القائمة بمشاهدة ذات الله فهذه لا تصل اليها معرفته الطبيعية ومن ثم لا يصح القول بوجه الاطلاق انه يُشتاق اليها بطبعه ، بدليل اختلاف الفلاسفة الاقدمين في حلها . وهما اشتهاه الانسان من الخير والسعادة فانما هو شبه من اشباه خيرية الله .

الفصل الثاني عشر

في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه وانما يقع به الاذعان اليقيني بالايان فقط .

١

لقد ذهب البعض الآخر مذهباً مضاداً للمذهب المتقدم شأنه ايضاً ، بان جعل دأب الجاهدين في اثبات وجود الله لغواً لا فائدة فيه اذ يقولون ان كون الله موجوداً حقيقة لا يمكن للعقل تحصيلها ولكنه يتلقنها بطريق الايمان والوحي . وبعض هؤلاء قد حملهم على هذا القول ضعف الأدلة التي كان بعض القوم يوردها لاثبات وجود الله .

١ فقد يمكن ان يكون هذا الضلال قد اتخذ مستنده الباطل من اقوال بعض الفلاسفة الذين يبينون ببرهان العقل ان الذات والوجود في الله هما شي ، واحد اعني ان ما يقع جواباً على سؤال : ما هو ؟ وعلى سؤال هل هو ؟ واحد . ولما كان التوصل بطريق العقل الى معرفة أن الله «ما هو» ممتنعاً ، حصل انه ولا بالعقل يمكن اثبات أن الله «هل هو» و٢ ايضاً ان كان لا بد من ان يُتخذ ما يُراد باسم الشيء ، مبدأ لاثبات أن الشيء «هل هو» عملاً بصناعة الفيلسوف وكانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم انما هي الحد المعروف كما رآه الفيلسوف (ف ٧ من ك ٤ في الالهيات) فلم يبق سبيل لاثبات وجود الله اذا ارتفعت معرفة ذات الله وماهيته .

و٣ ايضاً ان كانت مبادئ البرهان الاثباتي تستمد مصدر

معرفتها من الحواس كما يتبين (في ف ١٨ نص ف ٣٥ من الكتاب في التأخرات) فيشبه أن يكون ما يفوق جميع الحواس والمحسوسات غير قابل البرهان . وكون الله موجوداً هو كذلك . فإذا لا يقبل الاثبات .

٢

وأما فساد هذا المذهب فإنه يتبين لنا أولاً من صناعة البرهان فإنها تعلمنا استنتاج العلل من المعلولات . وثانياً من نفس تفاوت العلوم في مراتبها . لأنه لو لم يكن فوق الجوهر المحسوس جوهر معلوم (أي شأنه أن يعلم) لما كان يوجد علم فوق العلم الطبيعي كما يقال (١) (في ف ٧ من النص لك من الالهيات) . وثالثاً من اجتهاد

(١) وقد يرد ان هذا الرد لا يستقيم من وجهين اولهما انه ولو سلمنا بوجود جوهر من وراء المحسوسات شأنه ان يعلم لا يلزم عن ذلك ان وجود مثل هذا الجوهر يمكن اقامة البرهان على وجوده اذ قد يفرض وجوده واما سائر ما يحمل عليه فانما يعلم بالبرهان . والوجه الثاني أن وجود علم من وراء الطبيعة يكفي له وجود جوهر معرّى عن المادة بلا حاجة الى وجود الله والى معرفة وجوده بطريق البرهان .

فنجيب على الاول ان العلم الذي يدور عليه بحث العقل لا يفرض وجود موضوعه الا اذا سبقت معرفته ذلك الموضوع بالحس وكان وجوده بيناً بذاته من العلم البديهي بطرفيه ، او سبق ثبوته في نفس ذلك العلم او في علم اخر . فلما كان وجود الله الذي يجري عليه علم الالهيات لم يُعرف وجوده بالحواس ولا من العلم بطرفي القضية كما يُصرّح به المذهب المذكور وجب بالضرورة ان يُبين بالبرهان . فلا يتيسر اذاً لعلم الالهيات ان يقيم البرهان على شيء مما يتعلق بالله على افتراض وجوده ما لم يُثبت

الفلاسفة الذين حاولوا إثبات كون الله موجوداً . ثم أيضاً من الحقيقة الرسولية الناصة بان غير منظوراته قد أُدركت بالبروات (روم ف ١ عد ٢٠) . ورابعاً لا ينهض برهاناً على قولهم أن الذات والوجود واحد في الله كما هو دليلهم الاول ، لان هذا الوجود انما يراد به الوجود الذي يقوم الله به في ذاته والذي نجعل كيف هو (كما نجعل ذاته) وليس يُراد به الوجود الذي هو عبارة عن تأليف العقل (١) فان وجود الله

هو ذلك الوجود او يُثبت له علم اخر فوقه

ونجيب على الثاني ان القديس توما يوجب وجود جوهر معروف (شأنه ان يعرف) يكون فوق الجواهر المادية يعني ان يكون فوق جنس الجواهر المادية جنس هو جنس الجواهر المنفصلة عن المادة يتناوله تعالى اذا برهن على وجوده فيبرهن على وجود الله وعلى هذا النحو يلزم نظام مراتب العلوم (١) في قولهم Deus est (الله موجود) هذه اللفظة est الداخلة في

القضايا تدل على تأليف العقل اي حكمه بنسبة المحمول الى الموضوع ، ويعبر عنها عند العرب بالرابط «هو» حينئذ فتارة تكون منحصرة الدلالة على صدق القضية اي مع قطع النظر عن الوجود الذي هو في الخارج كما في قولنا الانسان هو حيوان ، او العمی موجود ؛ فان الموجود المقول على العمی لا يصدق على الوجود الخارج لان العمی عدم والعدم لا يوصف بالوجود . وكذلك لفظ الحيوان المقول على الانسان لا يدل على وجود خارج بل على ان العقل صدق بنسبة الحيوان الى الانسان . وترد طوراً للدلالة على تأليف العقل وعلى الوجود الخارج معاً كقولك بطرس هو ، اي موجود الا ان دلالتها على الوجود الخارج لا تصح الا اذا نسب بها المحمول الى موضوع متحقق الوجود في الخارج ليكون حكمه صادقاً والعقل الصادق لا ينسب الوجود الخارج لموضوع الا بعدم معرفته ان بطرس موجود حاصل على الوجود الخارج وهذه المعرفة يكتسبها بادلة يسترشد بها الى ذلك وتلك الادلة اما ان تكون ادلة بيّنة اي من ذات

بهذا المعنى انما يقع تحت البرهان، إذ ان عقلنا يتأدى بالادلة البرهانية الى ان يؤلف عن الله مثل هذه القضية التي يقول فيها ان الله هو موجود . وأما الادلة التي يبرهن بها عن وجود الله فلا يجب ان تكون ذات الله، وما هيته قائمة فيها مقام الحد الاوسط كما يقال في الاعتراض الثاني بل يتخذ المعلول حداً اوسطاً كما يحدث في البراهين اللبئية (quia) ومن مثل هذا المعلول تؤخذ حقيقة هذا الاسم : الله (١)

الموضوع واما ان تكون ادلة لبئية اي من خارج الموضوع كما فعله وما شاكل هذا فقولنا الله هو موجود تأليف عقلي مفاده ان العقل يعرف ان الوجود يليق بالله فيحكم بان الله متحقق الوجود في الخارج ولكن هذا الوجود الخارج الذي ينسبه الله ليس الوجود الذي يقوم به الله في ذاته، اذ لا يمكن التوصل الى معرفة هذا الوجود الا بمعرفة ذاته تعالى ضرورة ان كون وجود الله هو نفس ذاته لازم ضرورة لذاته، ويستحيل على العقل ان يعرف ذات الله ليستحصل من ذلك كون وجوده نفس ذاته فتكون معرفتنا الوجود الله مستمدة بالبرهان من معالواته وهي معرفة ناقصة لا كاملة فلا يكون الوجود الذي نعرفه عن الله هو الوجود الواحد مع ذاته .

(١) وقول الاعتراض الاول ان السبب الذي يؤخذ لاثبات ان شيئاً هل هو انما هو حد الشيء فيه مغالطة محلها لفظة الحد، فان الحد الذي يؤخذ لاثبات ان شيئاً هل هو انما هو حد او تعريف ما هو الاسم، لا الحد الذاتي الذي يقال له حد الشيء . ما هو . لان حد الشيء . ما هو، انما هو تابع لسؤال : هل هو ؟ كما يتضح من ٢ من المؤخرات . فيكون حد ما هو اسم الله مأخوذ في برهاننا عن معالوات الله فتكون البراهين التي تثبت وجود الله اذا اعتبرت من جهة الشيء من قبيل البرهان اللبئي اي من متأخر واما من جهتنا فهي من قبيل البرهان الابني اي من متقدم لان معالوات الله اعرف عندنا منه تعالى .

لان جميع الاسماء الالهية الحسنى انما مأخذ وضعها اما من رفع المعلولات الالهية وسلبها عنه واما عن نسبة من نسب الله الى معالواته .

وبطلان ذلك المذهب يتضح ايضاً من ان الله وان كان يفوق كل المحسوسات وكل حس فعلواته التي نستمد منها البرهان لاثبات وجوده تعالى انما هي مع ذلك واقعة تحت الحواس وعلى هذا النحو يكون مصدر معرفتنا من الحس (١) سبقي في الاشياء التي تفوق الحواس

الفصل الثالث عشر

في البينات التي يوتى بها لاثبات ان الله موجود

اما بعد ان بينا أن جهد الجاهدين في اقامة البرهان على وجود الله ليس جهداً لغوياً فائدة فيه فلنتخطى الان الى ذكر الادلة التي اتى بها الفلاسفة والائمة الكاثوليكيون لاثبات وجود الله .

واول ما نتحرى ايراده انما هي البينات التي تطرق بها ارسطو الى اثبات وجود الله ولقد تعمّد اثبات ذلك من جهة الحركة فسلك في ذلك مسلكين (٢)

(١) المراد ان معرفتنا تستمد مصدرها من الحس اما مباشرة واما بواسطة اعني ان العقل يتأدى الى معرفة ما يتجاوز الحواس من معرفة شيء اخر واقع تحت الحواس كما يشهد به الاختبار .

(٢) ان ابن سينا لا يسلم بان هذه القضية « الله موجود » لوضوحها في ذاتها لا يحتاج الى برهان، وانما هي معلومة بذاتها كما زعم البعض (ف ١٠ من هذا الكتاب) ولا بانه يستحيل اثباتها ببرهان العقل كما زعم البعض الاخر (ف ١٢ محل مذكور) بل تصدى لاثبات هذه القضية ببرهان مبتكر نسجه على منوال جميل ونقله عن ابن الميمون وهو على ما يظهر من اقوى

١ - المسلك الاول هو هذا : ان كل ما يتحرك انما يتحرك عن غيره . والحس يشهد لنا ان شيئاً يتحرك كالشمس مثلاً . فاذا هو البراهين على وجود الله وكأنه على ما يابح لنا قد تحدى قول بولس الرسول ان منظورات الله قد ادركت بمبرواته (رومية عد ١٠ ف ١) وان القديس توما في خلاصته اللاهوتية (قسم ١ س ٢ ف ٣) قد ذكر هذا البرهان ولكنّه قد صاغه في قالب ايجاد وابعد فيه كما هو شأنه واليك خلاصة هذا البرهان على ما قاله ابن سينا (قسم ٢ مقالة ٢ ف ١ من الالهيات في كتابه النجاة الذي ترجمناه الى اللاتينية) . فان ابن سينا قد استدل من وجود الموجود الممكن اي الحادث المشاهد في طبيعته الاشياء على وجوب وجود موجود واجب الوجود الذي هو الله ، ومفاد قياسه هو هذا : كل موجود حادث ، اي ممكن متحقق الوجود ، لا بد له ، بحكم الضرورة المطلقة ، ان ينتهي الى وجود علة اولى لا علة لها ، واجبة الوجود .

فكون كل حادث او ممكن انما يتحقق وجوده بعلة موجدة لن يوجد بدونها ، فهذا ظاهر من تعريفه الممكن في ١ ف ١ من مقالته ١ حيث قال : الممكن ما اذا فرض كونه موجوداً رلاً موجوداً لا يحصل عنه محال ؛ وبخلافه واجب الوجود . فالممكن اذاً ما ليس له في ذاته ضرورة الوجود ولا ضرورة اللاوجود اعني ان نسبته الى الوجود والى اللاوجود نسبة واحدة سوية ، وما كانت نسبته تلك يستحيل تحقق وجوده بدون مرجح من الخارج لوجوده على لاوجوده ، وبكلمة اخرى يستحيل وجوده بدون علة خارجة توجده ، وقلت « خارجة » لانه لا يمكنه ان يعطي نفسه الوجود والا كان موجوداً وموجوداً معاً وفي النعل والقوة معاً ومن جهة واحدة ، وهذا القول متناقض . واما كون وجود الموجود الممكن لا بد من انتهائه في اخر امره الى وجود علة غير ممكنة بل واجبة الوجود بذاتها ، فان ابن سينا يقدم لاثباته مقدمتين الاولى يثبت فيها استحالة تسلسل العلل الممكنة الى ما لا نهاية (ف ١ مقالة

متحرك عن محرك آخر . فهذا المحرك إذاً إما أنه متحرك أو لا . فان لم يكن متحركاً ، فهذا هو الغرض المقصود ، أي انه لا بُد من وضع شيء محرك غير متحرك . وهذا نسميه الله . وان كان يتحرك فهو إذاً متحرك عن محرك آخر . وحينئذٍ فإمّا أن يجري التسلسل الى ما لا نهاية ، وإمّا ان يجب الوصول الى محرك غير متحرك . والتسلسل ممتنع . فإذاً لا بُد من وضع شيء أول محرك غير متحرك .

٢ - إن في هذا البرهان قضيتين يجب إثباتهما : الأولى أن كل متحرك فانه متحرك عن غيره (١) والثانية انه يمتنع التسلسل في المحركات والمتحركات .

اما القضية الاولى فيثبتها الفيلسوف بثلاثة أضرب من البرهان الضرب الاول : ان كان شيء يحرك نفسه فيجب ان يكون له في نفسه مبدأ لحركة نفسه والا فن الواضح أنه متحرك عن غيره (٢)

٢ مذكورة) والثانية يثبت فيها استحالة سلسلة علل ممكنة ومحصورة عدداً يوجد بعضها بعضاً على سبيل الدور اذ يكون كل واحدة منها علة ومعلولاً معاً ، وهذا متناقض . ويستتبع انه لا بد اذاً من الانتهاء الى وجود علة واجبة الوجود (راجع ما قاله القديس توما و ١ ف ١٥ من كتابه هذا مع حاشيته .)

(١) مهم اذ إن « أن يفعل » يقابله بالضرورة « أن يفعل » ولكن « أن يفعل » إما ان يكون في النفس او في الغير . ولكن لا يمكن ان يكون في النفس بالقياس الى المحرك الاول كما سوف يثبت في ما يلي فاذا أن يفعل اي التحريك يجب ان يكون خارجاً عن المتحرك . فاذا كل ما يتحرك فانما يتحرك عن غيره .

(٢) مهم اذ لا حد واسطاً بين الأمرين

ويجب أيضاً أن يكون هو المتحرك أولاً (١) أعني أن يتحرك من جهة نفسه لا من جهة جزء منه كما يتحرك الحيوان بحركة رجله . فان المتحرك اذ ذاك لا يتحرك كله عن نفسه وإنما يتحرك عن جزئه . والجزء الواحد منه يتحرك عن الآخر . وأيضاً لا بد من أن يكون هو نفسه منقسماً وله أجزاء (٢) إذ إن كل ما يتحرك فهو منقسم كما يتبين ذلك (في ك ٦ من الطبيعيات نص ٣٢ و ٨٨)

٢

٣ فبعد أن فرض هذه الفروض أخذ يسرد برهانه على النسق الاتي قال :

ان هذا الذي فرضنا انه يتحرك عن نفسه هو المتحرك أولاً ، فإذا سكن جزء منه لزم عنه سكون الكل لانه ان كان عند سكون جزء منه يكون الجزء الآخر متحركاً ، فحينئذ لا يكون المتحرك أولاً هو عين كله بل جزؤه المتحرك منه عند سكون الجزء الآخر . وليس شيء يسكن بسكون غيره يكون متحركاً من نفسه . لان كل شيء يلزم سكونه عن سكون غيره فيجب ان تكون حركته تابعة لحركة ذلك الغير . وهكذا لا يكون متحركاً بذاته . فإذا ما فرضنا أنه يتحرك بذاته فإنما هو لا يتحرك بذاته فلزم إذا بالضرورة ان كل ما يتحرك إنما يتحرك عن غيره .

ولا يصدم هذا الدليل ما قد يقوله قائل من أن المتحرك الذي

(١) والآن كان متحركاً عن غيره .

(٢) ثم اذ ان الشيء المتحرك من نفسه يكون فيه بالضرورة مبدأ محرك ومحل قابل للحركة فإذا هو منقسم .

وضعه متحركاً بذاته لا يمكن لجزئه أن يسكن . ان الجزء ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك الا بالعرض كما قيل تشبيهاً عن ابن سينا وذلك لان قوة البرهان المذكور انما هي قائمة بهذا وهو أنه ان كان شيء يحرك ذاته أولاً وبذاته لا لحركة اجزائه فيجب ان يكون تحريكه غير متوقف على شيء آخر . على أن تحريك الشيء المنقسم كوجوده ، انما هو متوقف على الاجزاء (١) وعليه فلا يمكنه ان يحرك ذاته أولاً وبذاته .

فاذا ليس يشترط لصديق الشرطية الموردة ان يفرض فيها كون جزء المتحرك الذي يحرك ذاته يسكن كأن ذلك صادق بالاطلاق ، بل يجب ان هذه الشرطية وهي « ان يسكن الجزء . فيسكن الكل » تقع صادقة وهذه الشرطية يمكن ان تكون صادقة وان كان مقدمها

(١) قوله « وجود الكل وكذا تحركه انما هما متوقفتان على الاجزاء » لا يراد به ان وجود الكل الصوري متوقف على الأجزاء ، بل العكس الصحيح أي ان وجود الأجزاء من حيث هي أجزاء ، يتوقف ضرورة على وجود الكل اذ لا يصدق عليها اسم الأجزاء ، ما لم يتقوم الكل بصورته الكلية . وهكذا قل في حركة الكل المتصل فان الأجزاء تتحرك تحركاً موصوفاً بالصوري اذ تتحرك بحركة واحدة هي حركة الكل المتصل . وهذا التحرك يوصف بأنه صوري من جهة ان الحركة حينئذ تنقسم بانقسام المتحرك . فيكون اذاً مراد الماتن أن وجود الكل يتوقف على الاجزاء توقفه على علته المادية ، اذ ان الاجزاء من حيث هي أقدم من الكل فالكل يتوقف وجوده على الأجزاء من قبيل التكوين وكذا يتوقف تحركه على الاجزاء توقفه على مادته . وهذا مفيد فاعلمه .

مستحيلاً كما تصدق هذه الشرطية وهي « ان كان الانسان سخياً فهو غير ناطق » .

الضرب الثاني المذكور في (ك ٨ من الطبيعيات نص ف ٢ وما يليه) هو برهان استقرائي قال (١) : كل ما يتحرك بالعرض فليس

(١) وايضاً لما يقال في هذا البرهان ننقل لك ما يعلمه ارسطو في في ٨ ك من الطبيعيات قال ما خلاصته : ان المحركات والمتحركات على ثلاثة انواع ١ منها ما يحرك ويتحرك بالعرض ومنها ما يحرك ويتحرك بالذات ٢ التي تتحرك بالذات منها ما يتحرك عن ذاته كالحوانات ومنها ما يتحرك عن غيره كالجماد اي كالثقل والخفيف . ٣ منها ما يتحرك بالطبع وحركة طبيعية ، ومنها ما يتحرك بخلاف الطبع وقسراً . ثم شرح ذلك بالتفصيل قال : المحركات والمتحركات بالعرض هي التي تحرك او تتحرك امّا لعروضها على شيء يحرك او يتحرك كما في قولك الموسيقي يبني فان الموسيقي يفعل حركة البناء بالعرض لانه طارىء على الرجل البناء ان يكون موسيقياً واما لان جزءاً منها يحرك او يتحرك كما في قواننا لطعم زيد عمراً فليس زيد فاعلاً للطعم بل يده .

واما التي تتحرك بالطبع وحركة طبيعية كالحوانات فانها تتحرك عن غيرها ، اذ انه من البين الواضح ان ما يتحرك أولاً وبالذات فيها انما هو الجسم الذي تحركه النفس . واما ما يتحرك بخلاف الطبع وقسراً فهذا ايضاً واضح تحريكه عن غيره كما يتبين من تعريف القسر الذي هو التحريك عن الخارج . اما التي تتحرك بالطبع كالثقل والخفيف فبتين ايضاً انها تتحرك عن غيرها لان التحريك بالذات خاص بالحوانات فاذاً ليس يوجد للجباد . ثم ان ما يتحرك بذاته يمكنه ان يتوقف عن الحركة ويسكن وليس ذلك ممكناً للثقل والخفيف المتحركين . واخيراً لانه ليس شيء متصل يحرك ذاته لان نسبة المحرك الى المتحرك كنسبة الفاعل الى المنفعل وبينهما شيء من

يتحرك من ذاته ، لانه انما يتحرك عندحركة غيره . وكذلك ليس ما يتحرك بالقسر متحركاً من ذاته كما هو بين . ولا ما يتحرك بالطبع كانه متحرك من ذاته كالحوانات التي من الثابت انها متحركة عن النفس . ولا ايضاً ما يتحرك بالطبع كالثقل والخفيف لان هذه انما تتحرك عن المؤكد والرافع للعائق . والحال كل ما يتحرك فإما ان يتحرك من ذاته وإما بالعرض . فإن من ذاته فاماً قسراً أو بالطبع ، وهذا الاخير إما انه متحرك عن ذاته كالحوان وإما غير متحرك عن ذاته كالثقل والخفيف . فاذاً كل متحرك انما هو متحرك عن غيره .

والضرب الثالث (طبيع ك ٨ نص ٤٠) هو هذا : ليس شيء واحد بعينه يكون بالفعل والقوة بالقياس الى شيء واحد . والحال كل ما يتحرك من حيث هو متحرك فانما هو بالقوة ، لان الحركة فعل ما هو موجود بالقوة من حيث هو كذا . وأما ما يحرك فن من حيث هو محرك انما هو بالفعل ، اذ ليس شيء يفعل الا من حيث هو بالفعل . فاذاً ليس شيء يكون بالقياس الى شيء واحد (١) محركاً ومتحركاً بالفعل . فاذاً ليس شيء يحرك ذاته .

التضاد وليس يمكن ان يكون تضاد في المتصلات المتجانسة كما هي الحال في الجباد .

فينتج من ذلك انه ليس نوع من انواع المتحركات متحركاً عن ذاته . فاذاً كل ما يتحرك فانما يتحرك عن غيره . فاذاً لا بد ان يكون المحرك الاول للمتحركات غير متحرك لا بذاته ولا بالعرض .

(١) اعلم ان لفظ «الشيء» في قوله ليس شيء . يكون محركاً بالفعل ومتحركاً الخ « لا يراد به عين الشيء . أو شخصه اذ يمكن للشخص الواحد

ويجب ان تعلم ان افلطون الذي يضع « أن كل محرك يتحرك » قد اراد بلفظ الحركة معنى أعم من الذي اراده اريسطو . فان اريسطو (في ف ٦ من ك ٣ من الطبيعيات) يستعمل لفظ الحركة بمعناها الخاص اي باعتبار انها ، اي الحركة ، فعل الموجود بالقوة من حيث هو بالقوة . وليس يكون كذلك الا حركة المتجزئات والاجسام . كما يثبت ذلك (في ف ٣٨ من ك ٣ من الطبيع) . وأما عند افلطون فالمحرك ذاته لا يكون جسماً لانه يستعمل لفظ الحركة للدلالة على كل فعل أيّاً كان حتى ان التعقل والمعمل هما عنده محركا . وان اريسطو قد ألمح الى مثل هذا الضرب من التعبير (ف ٢٠ من ك ٣ من النفس) وعلى هذا النحو كان افلطون يقول ان المحرك الاول الذي يعقل ذاته ويريدها ويحبها فانها هو يحرك ذاته .

وهذا القول لا يناقض من وجه ما أردت اريسطو إذ انه لا فرق بين أن ننتهي الى شيء أوّل يحرك ذاته تبعاً لرأي افلطون وبين ان نتوصل الى الاول الذي هو غير متحرك البتة كما هو رأي اريسطو

٣

٦ واما القضية الثانية وهي انه يمتنع التسلسل في المحركات والمتحركات فارسطو يثبتها بثلاثة براهين .

بعينه ان يكون فاعلاً ومنفعلاً معاً . وانما يراد به مبدأ الفعل الصوري للفعل والانفعال يعني ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون معاً مبدأ للفعل والانفعال بالقياس الى شيء واحد اي باعتبار واحد كأن يكون حاراً بالقوة وحاراً بالفعل معاً .

أما البرهان الاول (ف ٣ و ١٠ في ك ٧ من الطبيع) فهو هذا : انصح التسلسل في المحركات والمتحركات وجب ان كل هذه تكون اجساماً غير متناهية (١) لان كل ما يتحرك انما هو منقسم وجسم كما يثبت (في ف ٣٣ من ك ٦ من الطبيع) وكل جسم يحرك متحركاً فهو يتحرك عندما يحرك . فاذاً هذه المتحركات اللامتناهية تتحرك معاً عندما يتحرك واحد منها . ولكن الواحد منها لكونه محدوداً متناهياً فيتحرك في زمان متناه (ف ٨ وما يليه من ك ٧ من الطبيع) فاذاً كل هذه اللامتناهيات انما تتحرك في زمان متناه وهذا محال . فاذاً يستحيل التسلسل في المحركات والمتحركات .

واما كون اللامتناهيات المذكورة يستحيل تحركها في زمان متناه فبرهانه عليه هذا : ان المحرك والمتحرك يجب ان يكونا معاً ويثبت ذلك باستقراء كل انواع الحركة . ويمكن الاجسام يستحيل ان توجد معاً الا على سبيل الاتصال والتماس . فاذاً لما كانت هذه المحركات والمتحركات المذكورة اجساماً ، كما تبين وجب ان يكون جميعها كأنها متحرك واحد بالاتصال والمماس . وهكذا يكون شيء واحد غير متناه متحركاً في زمان متناه . وهذا محال كما بيناه (في ف ٦٠ و ٧٤ من ك ٦ من الطبيع) .

٧ والبرهان الثاني لاثبات هذا نفسه هو هذا : (كما في ف ٣٣ و ٣٤ من ك ٨ من الطبيع) ان المحركات والمتحركات الجارية على

(١) في العدد ، لان اريسطو يضع الحركة أزلية . برهان اريسطو يصدق على الحركة المستديرة كحركة الاجرام السماوية (عن الشارح)

ترتيب ونظام اعني التي يكون الواحد منها يتحرك عن الآخر على ترتيب منسوق، من الضرورة ان يلقى فيها هذا وهو: إن رفع المحرك الأول او توقف عن التحريك فلا يعود ولا واحد منها يحرك ولا يتحرك. لان الاول فيها هو علة لتحريك جميع ما سواه. ولكن لو كانت المحركات والمتحركات على ترتيب منتظم الى غير النهاية لم يكن فيها محرك اول، بل يكون جميعها كأنها محركات واسط (١) فإذا امتنع على كل واحد من الباقي ان يتحرك وعليه فلا يكون

(١) لان غير المتناهي اذ لم يكن له أول ولا آخر كان بمنزلة ما هو وسط، ولا سيما وانه معتبر فيه الترتيب. اعلم ان اساس هذا البرهان هو أن المحركات والمتحركات لا بد أن يجري امرها على ترتيب منتظم لتحريك بعضها لبعض وتحرك بعضها عن بعض، الامر الذي لا يعقل بدون نظام منسوق. فيقول ارسطو ان مثل هذه المحركات والمتحركات الكثيرة ان لم يكن فيها واحد أول غير متحرك فتكون جملة هذه المحركات بمنزلة واحد محرك متحرك وهذا محال لانه يكون حينئذ شي متحرك عن غير متحرك. ولا يمكن القول أن هذه الجملة كلها تكون محركاً لذاتها أولاً، اذ يستحيل ان يكون شي. محركاً لذاته أولاً كما اثبت ذلك فيما قبل. ولا القول أن جزءاً منها غير متحرك يحرك سائر الاجزاء اذ لم يفرض فيها شي. محرك غير متحرك والآن حصل المقصود. ولا القول إن جزءاً متحركاً يحرك الجزء الآخر لان مجموع الاجزاء قد نزلناه بحق بمنزلة الواحد المتحرك، ولا القول اخيراً ان هذه الجملة من المحركات والمتحركات تدور دوراً بمعنى ان الواحد يحرك الآخر وهذا آخر وهلم جرا الى ان ينتهي الى الأول دوراً. لان هذا الذي ينتهي اليه دوراً يكون علة ومعلولاً لنفسه اذ يكون علة تحريك الجملة وهو منها. فإذا استحيل التسلسل في المحركات والمتحركات. وكذا ايضاً عن ابن سينا (في الهيات)

شي. متحركاً في العالم.

٨ والبرهان الثالث. مرجعه الى الثاني الا انه التزم فيه التقديم والتأخير أي انه بدأ من الاعلى (ف ٣٥ من ك ٨ من الطبيع) وهذه صورته: ان ما يحرك تحريك الآلة يستحيل عليه ان يحرك ما لم يكن شي. اخر يحرك تحريك الاصيل. ولكن ان صح التسلسل في المحركات والمتحركات كان جميعها كأنها متحركة تحريك الآلة لتزيلها منزلة المحركات المتحركات. فلا يكون شي. منها محركاً تحريك الاصيل. فإذا ليس شي. منها يتحرك.

وهكذا يتضح إثبات كل من القضيتين الذي افترضه ارسطو في المسلك الاول الذي انتهجه لاثبات انه يوجد محرك اول غير متحرك

٤

٩ واما المسلك الثاني فهو هذا: ان هذه القضية: «ان كان كل محرك يتحرك إما أن تكون صادقة بذاتها أو بالعرض. فان بالعرض فإذا ليست بضرورية لان ما كان صادقاً بالعرض فليس بضروري. فإذا هذه القضية ليس شي. محرك يتحرك هي من الممكنات». ولكن ان كان المحرك (بكسر الراء) لا يتحرك فانه لا يحرك كما يقول الخصم (١). فإذا ممكن هو (٢) أن ليس شي. يتحرك اذ انه ان لم

(١) الخصم هو القائل بالتسلسل في المحركات والمتحركات فثل هذا التسلسل لو صح لزم ان كل محرك يتحرك مع امتناع الانتهاء الى محرك غير متحرك.

(٢) أي هذه القضية ليس شي. يتحرك من الممكنات.

يكن شي، يحرك (بكسر الراء) فليس شي، يتحرك. ولكن كون الحركة معدومة في وقت من الاوقات فامر محال في رأي اريسطو. فاذا القول الاول ليس من الممكنات لانه عن ممكن كاذب لا يلزم مستحيل كاذب. وعليه فهذه القضية: كل محرك (بكسر الراء) فانما يتحرك عن غيره لم تكن صادقة بالعرض (١)

وايضاً اذا اتحد شيان في شي، واحد اتحاداً بالعرض (٢) وكان

(١) القياس صحيح ومنتهج مع تقدير وجوب الحركة الدائمة الأزلية في العالم كما هو رأي اريسطو.

(٢) قال «اتحاداً بالعرض» ليخرج الاتحاد بالذات كما تصرّح به عبارته الاخيرة. والمراد بالاتحاد بالعرض اتحاد شيئين يكون كل واحد منهما قائماً بذاته ولا يتوقف وجود الآخر عليه ضرورة كتوقف المادة على الصورة والعرض على الجوهر. اذ ان الصورة، وان كان منها ما يوجد بدون المادة ومن الجوهر ما يوجد بمجزل عن العرض، فلا يمكن مع ذلك وجود مادة بلا صورة ولا جوهر بلا عرض. واما البياض والموسيقية فليس اتحادهما بسقراط وافلاطون اتحاداً بالذات كما هو واضح. وعلى مثل هذا الاتحاد العرضي في الاشياء يجري الكلام ها هنا. وان قيل: اتحاد الجوهر بالعرض العام للملازم كالبياض في القنقش والاسود في الغراب وان كان اتحاداً بالعرض فلا يمكن مع ذلك فصل ذلك العرض عن الجوهر، اذ لا يمكن ان يكون القنقش اسود والغراب ابيض. فاذا في البرهان المورد اختلال لا يصح باطلاقه.

فنجيب ان لفظ «الامكان» الوارد في البرهان افاد يواد به الامكان المنطقي اي عدم الاستحالة، لا الامكان الطبيعي فان البياض في القنقش او الاسود في الغراب، وان كان لا يمكن فصلهما بقوة طبيعية فانه لا يستحيل ان يكون الغراب ابيض والقنقش اسود بالاستحالة المنطقية اذ لا تناقض في ذلك. واعلم ان القنقش طير ما ابيض قد يسمى بالبياض ويضرب به المثل بالبياض.

الواحد يوجد بدون الآخر فيترجح امكان وجود ذلك الآخر بدون الاول، كما لو وجد البياض والموسيقية في سقراط وفي افلاطون البياض دون الموسيقية فيترجح امكان وجود البياض دون الموسيقية في شخص ثالث. فاذا اذا اتحد التحريك والتحرك في شي، اتحاداً بالعرض ووجد في شي، اخر التحرك دون التحريك فيترجح ان يوجد في شي، التحريك دون التحرك.

ولا يمكن ان يصادم هذا القول الحاح من يحتج بشيئين يتعلق احدهما بالآخر ويتوقف عليه، اذ الكلام في شيئين لا يتحددان بالذات بل بالعرض.

٩. واما ان كانت القضية المذكورة صادقة بذاتها فيلزم عنها ايضاً محال، لانه يجب إما ان يكون المحرك يتحرك بنفس نوع الحركة التي يحرك بها، واما بنوع اخر. فان بنفس نوعها، فاذا لا بد من ان الذي يغير يتغير والشافي يُشفي وان المعلم يتعلم نفس العلم الذي يعلمه ايضاً، وهذا محال. اذ من الضرورة ان يكون المعلم محرراً للعلم وان المتعلم يكون خالياً منه. وهكذا يكون الشي، الواحد خاصاً لا وغير حاصل لشخص واحد. وهذا خلف.

واما ان كان المحرك يتحرك على نوع اخر من الحركة، كأن يتحرك المغير او المحول بالحركة المكانية، والمتحرك بالحركة المكانية يتحرك بحركة النمو وهلم جراً في سائر الحركات، فيحصل أنه لما كانت اجناس الحركات وانواعها محدودة متناهية امتنع الذهاب الى غير النهاية. وهكذا يثبت وجود محرك اول لا يتحرك اللهم اذ لم

يقول قائل بوقوع الدور اعني انه عند استتمام جميع اجناس الحركة وانواعها يلزم الرجوع فيها عوداً على بدء بحيث ان المحرك بالتحرير المكاني اذا تحرك بحركة التغير والتبدل والمحرك بحركة التغير تحرك بحركة النمو فيعود المحرك المنمي فيتحرك بالحركة المكانية ولكننا نقول ان هذا ايضاً يلزم عنه نفس ما لزم اولاً، اعني ان الذي يحرك بحسب نوع من الحركة انما يتحرك بحسب ذلك النوع عينه ان لم يكن مباشرة وعلى الاستقامة فتسبباً وبواسطة.

فبقي اذاً انه لا بد من وضع شيء اول لا يتحرك عن شيء خارج عنه. على انه ولئن حصل هذا اي وجود محرك اول لا يتحرك عن شيء خارج عنه فلا يستلزم ذلك كون هذا المحرك الاول غير متحرك البتة، فهذا السبب قد تخطى ارسطو الى ما وراء ذلك فقال: أما هذا فقد يكون على وجهين: اولهما ان يكون ذلك المحرك الاول غير متحرك البتة، وعندئذ يحصل المقصود اي انه يكون شيء اول محرك غير متحرك. وثانيهما ان يكون ذلك الاول متحركاً عن نفسه وهذا يترجح على ما يظهر لان ما هو بذاته فهو ابدأً متقدم على ما هو بغيره. ومن ثم فان المتحرك الاول في المتحركات ايضاً الصواب فيه ان يكون متحركاً عن ذاته لا عن غيره.

ولكن ان سلمنا بهذا لزم عنه ايضاً نفس ما تقدم اذ لا يمكن القول ان الذي يحرك ذاته انما كله يتحرك عن كله اذ يلزم حينئذ المحالات المتقدمة اعني ان يكون الشخص الواحد معلماً ومتعلماً معاً وكذا الحال في سائر الحركات. ويلزم ايضاً ان يكون الشيء

الواحد بالقوة والفعل معاً لان المحرك من حيث هو كذا، فهو بالفعل. وأما المتحرك فبالقوة. فبقي اذاً ان يكون جزء منه محركاً فقط والجزء الآخر متحركاً. وعليه فيتحصل ما تحصل أولاً، وهو انه يوجد شيء محرك غير متحرك فانه من الضرورة ان يكون له جزء اذ كل محرك فهو منقسم. ولا يمكن القول بان كلا الجزئين منه متحركان كأن يكون كل منهما يتحرك عن الآخر. ولا بأن الجزء الواحد يحرك نفسه ويحرك الجزء الآخر ولا أن الكل يحرك الجزء، ولا ان الجزء يحرك الكل اذ يلزم عن كل ذلك ما تقدم من المحالات أعني ان الشيء الواحد يكون محركاً ومتحركاً معاً بنوع واحد من الحركة، وأن الشيء الواحد يكون بالقوة والفعل معاً. وزد على ذلك ان الكل لا يكون حينئذ هو المحرك ذاته أولاً، بل متحركاً بسبب الجزء، (ف ٥ ك ٧ من الطبيع). فبقي اذاً ان الذي يحرك ذاته لا بد من ان يكون جزء منه غير متحرك ومحركاً للجزء الآخر. غير أن ارسطو لما رأى في الاشياء التي تحرك ذاتها والمشهودة عندنا، اعني بها الحيوانات، أن الجزء المحرك فيها، اي النفس، وإن كانت غير متحركة بذاتها ولكنها تتحرك بالعرض، قد لجأ مستزيداً في بيان أن الجزء المحرك في المحرك لذاته الاول ليس متحرك بذاته ولا بطريق العرض، وبين ذلك قال: إن الاشياء التي تحرك ذاتها والمشهودة عندنا اي الحيوانات لما كانت فاسدة كان الجزء المحرك فيها انما يتحرك بالعرض. ولكن المحركات لذاتها الفاسدة من الضرورة ان يكون مرجعها الى شيء أول محرك لذاته يكون سرمدياً. فاذاً لا بد

ولكن المحرك الأول الذي يحرك ذاته إنما هو يتحرك دائماً وإلا
استحال أن تكون ^{الحركة} دائمة . إذ إن كل حركة أخرى إنما هي مسببة عن
حركة المحرك لذاته الأول . فبقي إذاً أن المحرك الأول الذي يحرك
ذاته إنما يتحرك عن محرك لا يحرك لا بذاته ولا بطريق العرض .
ولا يصادم هذا البرهان أن محركات الأجرام السفلية تحرك حركة
سرمدية ومع ذلك يقال إنها تتحرك بطريق العرض لا بسبب نفسها
لان تلك الحركة إنما هي بسبب المتحركات عنها التي تتبع حركة
الفلك الأقصى .

٣

ثم ، لأن الله ليس جزءاً لشيء من الأشياء المحركة ذاتها قد لجأ
أرسطو في كتابه ١٢ من الالهيات في البحث الملي توصلاً من هذا
المحرك الذي هو جزء المحرك لذاته إلى محرك آخر مفارق من كل وجه (١)

ذاته فإنه إذا دفع جسمه من الخارج إلى الحركة فعندئذ تبت نفسه بالعرض
على أن تتحرك فتتحرك الجسم . وثانيهما أن يكون المحرك فيه هو جزؤه
أي نفسه فإن النفس حينئذ عند تحريكها الجسم تحرك ذاتها بالعرض .
ولمّا كان ما يحصل بالعرض يتفق له الزوال، كان أن هذه الحركة في الحيوانات
يمكنها أن تبطل إذا بطل تحرك الجزء المحرك، ومن ثم حصل أن الكل
لا يتحرك دائماً .

(٢) اعلم أن المسوغ لهذا الاستدلال من جزء المحرك لذاته إلى محرك
مفارق إنما هو أن الجواهر المجردة عند أرسطو على نوعين: الجواهر المحركات
للأجرام الفلكية وهي نفوسها، إذ أن كل ما يحرك ذاته غالباً إلى
تحريكها إياها إنما هو شوق إلى مشتهى أعلى منه. ثم جواهر مشوق مشتهى

للذي يحرك ذاته من محرك له لا يتحرك بالذات ولا بالعرض .
وأما أنه لا بُدّ على رأيه من أن يكون المحرك لذاته سرمدياً
فهذا واضح . لانه إن كانت الحركة سرمدية كما يفرضها (في ك ٨
من الطبيعيات) وجب أن المحركات لذاتها الكائنة والفسادة
يكون تولدها أي تكوّناتها دائماً الاستمرار ، وهذا التولد الدائم
الاستمرار يستحيل أن يكون علّة له واحد من هذه المحركات
لذاتها لعدم دوام بقائه، ويمتنع أن تكون جملة ما علّة له لأنها حينئذ
تكون غير متناهية ثم لأنها لا توجد معاً . فبقي إذاً أنه لا بُدّ من
وجود شيء يحرك بذاته دائماً البقاء يكون علّة لدوام الكون في هذه
الأشياء السفلية المحركة لذاتها . وعلى هذا النحو يكون محرك هذا
المحرك غير متحرك لا بذاته ولا بطريق العرض .

و ١٠ أيضاً أننا نرى في الأشياء التي تحرك ذاتها أن بعضاً منها
يأخذ بالتحرك على طريق الحدوث والتجدد بسبب حركة ليس
الحيوان متحركاً بها عن ذاته، فإن المحرك الذي يحرك ذاته بهذه الحركة
إنما هو نفسه يتحرك بطريق العرض ، وقد يستدل من هذا أنه ما من
شيء يحرك لذاته ومحركه يحركه بذاته أو بطريق العرض يكون هو
متحركاً (١).

(١) لكي تفهم صحة هذا القول وهو « ليس شيء يحرك لذاته
يتحرك بحركة دائمة سواء كان المحرك له يحرك بالذات أو بالعرض » اعلم
أن حصول حركة الجزء المحرك في الحيوانات التي يقال فيها أنها تحرك ذاتها
إنما يتم على وجهين: أولهما أن يندفع الحيوان بدافع من الخارج إلى أن يحرك

هو الله . فإنه لما كان كل ما يحرك ذاته انما يتحرك بالاشتياق واجب ان المحرك الذي هو جزء المحرك لذاته يحرك اشتياقاً لشيء مشتتهى يكون أفضل منه في التحريك على ان المشتتهى انما هو محرك ومتحرك واما الشيء المشتتهى فانه محرك غير متحرك بته .
فإذا لا بُد من وجود محرك أول مفارق لا يكون متحركاً
الته وهو الله .

٤

إلا ان المسلكين المتقدمين ينقضهما اعتراض أولهما انهما مستندان الى تقدير أزلية العالم ، وهذا التقدير مفترض كذبه عند الكاثوليكين . فنقول في هذا ان آمن وآدى طريق الى إثبات وجود الله انما هو الذي منشأه تقدير حدوث العالم وتجدده لا تقدير أزلية العالم على النحو المذكور لانه إذا قدرت أزلية العالم فوجود الله يبدو لنا بأقل وضوح .
وأما ان كان العالم والحركة محدثين فمن البين انه حينئذ يجب وضع علّة موجدة للعالم والحركة ، لانه كل ما يتم حصوله بطريق الحدوث فلا بُد له من أن يأخذ منشأه عن محدث ومجدد ، إذ ليس شي يخرج نفسه من القوة الى الفعل او من اللاوجود الى الوجود .

التشبه بها تكون غايات قريبة لتلك الحركات . وفوق كلا النوعين من الجواهر جوهر أول مفارق وهو الله . وعليه فيستقيم استدلال ارسطو من جزء المحرك لذاته الى محرك مفارق استقامة الاستدلال من شوق الشيء المشتاق بحركته الى مشتتهى أفضل منه على غايته المطالبة . وهذا هو معنى كلام الماتن فافهمه كما اوضحه الشارح .

والاعتراض الثاني هو أن البراهين المتقدمة يفترض فيها أن المتحرك الأول اي الجرم السماوي انما هو متحرك عن ذاته وهذا يلزم عنه ان يكون الجرم السماوي متنفساً بالبر الذي لا يسلم به الكثيرون . وعلى هذا يجب أن يقال ان المحرك الأول إن لم يفرض متحركاً بذاته فيجب ان يكون متحركاً على خط الاستقامة ومباشرة عن هو غير متحرك بالته . وعليه فان ارسطو أيضاً قد اورد هذه النتيجة على طريق الانفصال إذ قال « فيجب إما ان يتوصل حالاً الى محرك أول غير متحرك يكون مفارقاً وإما الى محرك ذاته ومنه يتأدى حالاً الى محرك أول غير متحرك ومفارق .

٥

ثم ان الفيلسوف في ك ٢ من الالهيات إثباتاً لامتناع التسلسل في العلل الفاعلة ووجوب الانتهاء الى علّة واحدة أولى هو الله ينتهج مسلكاً آخر هذه خلاصته :

١٣ ان جميع العلل الفاعلة الجارية على نظام متنسق فالأول فيها انما يكون علّة للأوسط ، وهذا علّة للطرف الاخير سواء كان الأوسط واحداً أو كثيراً .

فإن رفعت العلّة ارتفع ما هي علّة له . فإذا إن رفع الأول منها امتنع على الأوسط ان يكون علّة . وايكن اذا وجد التسلسل الى غير النهاية في العلل الفاعلة فلن يكون شي من تلك العلل علّة أولى . فإذا أكل ما سواها من العلل الواسطة يضحى مرتفعاً . وهذا بين الفساد . فإذا لا بُد من وضع علّة أولى فاعلة هي الله .

١٤ ثم من كلام ارسطو الوارد في ف ٤ ك ٢ من الالهيات قد يستقطف برهان آخر ، فانه يثبت هناك أن الاشياء التي هي غاية في الحقيقة هي ايضاً بالغة اقصى درجة من الموجودية (اي انها افضل موجود) ثم في ك ٤ ف ٨ من الالهيات يثبت أنه يوجد شيء هو غاية في الحقيقة بدليل اننا نرى أن باطلين يكون الواحد منهما أشد بطلاً من الآخر .

وعليه فيجب أن يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر وهذا انما يكون على حسب القرب مما هو حق بالاطلاق وغاية في الحقيقة (١)

(١) وقد يرد على قوله « فيجب أن يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر » ان هذا القول لا يبين مستقيماً لان البطل الذي هو بعد عن مطابقة الشيء للعقل يلحقه زيادة ونقصان لان البعد عن شيء يتفاوت بين زيادة ونقصان . واما الحق الذي هو عبارة عن المطابقة بين العقل والشيء فلا يحتمل التزايد والتناقص لان المطابقة مساواة ولا يتعقل في المساواة زيادة ونقصان كما في الكماليات كأن يكون مثلاً خط شهرين أكثر مساواة لخط شهرين من خط أربعة أشهر . والجواب عليه ان الحق لما كان كناية عن المطابقة بين العقل والشيء جاز اعتباره من وجهين من وجه مادته التي هي كونه في الشيء وهذا مبني على نفس وجود الشيء ، ثم من وجه صورته وهي مطابقته للعقل فان اعتبر من الوجه الأول فلا مانع من ان يلحقه زيادة ونقصان كما يلحق نفس الوجود تفاوت بل زيادة ونقصان فيصح ان يقال إن هذا الشيء أحق من ذلك الشيء كما يصح ان يقال ان هذا الشيء أكمل في الوجود من ذلك الشيء .

واما ان اعتبر بمعناه الصوري أي بمعنى المطابقة فلا يلحقه زيادة ونقصان . ولكن كلام الماتن جارٍ على الحق بمعناه الاول اي المادي . وهذا كافٍ لحل الاعتراض .

فيمكن ان يستنتج من الدليلين أنه يوجد شيء هو أفضل موجود وهو الله . هذا وان الدمشقي (في كتابه في الايمان الحق ك ١ ف ٣) يستخلص من تدبير الاشياء وسياستها برهاناً آخر أشار اليه الشارح (لاريسطو) ف ٧٥ من ك ٢ من الطبع) وهو : يستحيل ان أشياء متضادة ومتنافرة تتفق في نظام واحد اتفاقاً دائماً أو في الاكثرية ما لم يمكن ثم تدبير واحد يؤتي جميعها وأفرادها ان تنزع الى غاية واحدة مقررة . ولكننا نرى في العالم أشياء متخالفة الطبايع تتألف في نظام واحد لا تألفاً نادراً وعلى سبيل الاتفاق بل تألفاً دائماً وفي الاكثرية . فإذا لا بُد من وجود شيء تدبر عنايته العالم وهذا نسميه الله .

الفصل الرابع عشر

في انه لا بد لمعرفة الله من اتخاذ طريقة السلب

بعد ان بينا انه يوجد موجود اول ، نسميه الله ، يتعين علينا ان نبحث عن احواله (١) فنقول :

(١) بعد ان فرغ الماتن القديس من مطلب « هل » المطلق وهو ما يطلب به هل الله موجود ، سباق كلامه سياقه المنطقي ، كما هو شأنه في كل تأليفه العجيبة ، فمقَّبه بطلب « ما » وهو ما يطلب به التصور اما بحسب الاسم اي ما المراد بالاسم ، واما بحسب الذات وهو مطلب « ما هو انشي » استعرافاً لحقيقة ذات الشيء . ولكن السبيل الى معرفة حقيقة ذات الله غم السبيل الى معرفة سائر الاشياء ، وخصوصاً الطبيعية منها فان هذه قد نتوصل الى كمال معرفتها ، واما ذات الله فانها تتسامى عن ادراك بعد فهم

انه ليترتب علينا ان نتخذ طريق السلب وخصوصاً عند البحث عن جوهر الله وذلك :

١ لان جوهر الله يترفع عظمته عن كل حدٍ وحصر يفوق كل صورة يصل عقلنا الى تصورها وهكذا يمتنع علينا إدراكه بمعرفته أنه ما هو (١) ولكننا نحصل على بعض الإلمام به بمعرفتنا أنه « ما ليس هو » فإننا كلما تيسر لعقلنا الإكثار من السلوب عنه أزدنا تقريباً من معرفته لاننا كلما استوعب نظرنا الفصول التي يتميز بها شيء عما سواه ازدادت معرفتنا بذلك الشيء كمالاً لان لكل شيء في ذاته وجوده (اي ذاته) الخاص الذي يفترق به عن غيره . ولهذا كان ان الاشياء التي نعرف حدودها اول ما نفعل اننا نجعلها تحت جنس نعرف به بوجه العموم ماهي . ثم بعد ذلك تضيق الفصول التي تتميز بها عن جميع ما سواها . وهكذا تحصل لنا الدراية الكاملة بجوهر الشيء . ولكن لما كنا عند نظرنا في جوهر الله لا يمكننا ان نتخذ قولنا « ما » متخذ الجنس ولا ان نستعمل تميزه تعالى عن سائر الاشياء بواسطة الفصول الموجبة ، كان لا بُد لنا في استخلاص ذلك التمييز من الفصول السلبية .

الانسانية وعلى هذا عقد هذا الفصل لا على مطلب « ما هو الله » بل على مطلب ما ليس هو ، وهذا ما يراد بسبيل النفي او السلب . وقال ان هذا السبيل هو اخص السبل الى معرفة الله مشيراً الى انه يوجد سبيلان آخران سبيل العلية وسبيل الفضلية ، الا ان هذا السبيل انبأ لنا واقرب تأدية الى الغرض (١) . وذلك لان عقلنا لا يعرف ماهية شيء الا بتصوره تلك الماهية والعقل الانساني لا يمكنه ان يتصور ماهية الله .

وكما أن الفصول الموجبة يكون الواحد منها قاصراً للآخر وحاصراً له وأقرب مؤدراً الى تعيين الشيء ، من حيث انه يميزه عن اشياء كثيرة ، فكذلك الفصل الواحد السالب يقصر حصراً فصلاً آخر يميزه عن اشياء كثيرة (١) .

كما اذا قلنا مثلاً ان الله ليس بعرض فاننا نميزه بذلك عن سائر الاعراض . ثم اذا اضفنا الى ذلك قولنا انه ليس بجسم فنفرقه ايضاً عن بعض الجواهر ، وكذا تدريجاً يتميز الله ، بمثل هذه السلوب عن كل ما هو دونه . فحينئذ يكون اعتباراً لجوهر الله اعتباراً خاصاً ، اذ نعرف انه متميز عن الجميع . الا ان هذه المعرفة لا تكون معرفة كاملة لاننا لا نعرف انه ما هو في ذاته . فلكي نتدرج الى معرفة الله من طريق السلب نجعل مبدأ لمباحثنا ما قد اتينا على ايضاحه في

(١) وايضاحاً لهذا ، اعلم ان السلب وإن كان لا يختص بباطن ذات الشيء . ولا يُعرف جوهر ذلك الشيء . كما هو في ذاته بمعرفة السلوب عنه ، الا ان هذه الطريقة لا تكفي انها تدني العقل من معرفة طبيعة الشيء . معرفة خاصة ، ضرورة أن السلب يحصر طبيعة المعروف ويخصها ، مثاله لو قلت في شيء انه جوهر والجوهر منه جسمي ومنه غير جسمي فقلت انه ليس غير جسمي فسلبك اللاجسمية عنه حصره في الجسمية وخصصه بها وكذا قل في الجسم الحساس وغير الحساس وما شاكل ذلك . ولهذا قال الماتن : ان فصلاً واحداً سالباً يحصر آخر ويخصه ، الا ان المعرفة التي تتأدى اليها من هذا السبيل ليست معرفة كاملة لان الفصول السالبة التي نضعها مبنية على معاولات الله اذ نعتبر ما فيها من الكمالات وننفي ما فيها من النقص والمعاولات وان تناهت كمالاً فهي في اقصى العجز عن ان تؤدينا الى معرفة ان الله « ما هو » في ذاته لان ذات الله لا تنتهي اكملها .

الفصول السابقة وهو ان الله لا يلحقه تغير البتة (١). وهذا ما تؤيده
ايضاً شهادة الكتاب المقدس . فقد قيل في ٦ عد ف ٣ من ملاحيا :
فاني انا الرب لا اتغير . وفي عد ١٧ ف ١ من رس . يعقوب : الذي ليس عنده
تحول ولا ظل دوران وفي عدد ١٩ ف ٢٣ من سفر العدد : ليس الله
كالانسان فيتغير .

الفصل الخامس عشر

في ان الله سرمدي (٢)

ومن هذا (٣) يتضح أيضاً ان الله ازل ابدى ، ودليله .

١ لان كل ما يحدث وجوده او ينعدم فانما يحصل فيه ذلك

(١) وجه اتخاذ هذا المبدأ مبنى لمباحثه التابعة هو لان هذا المبدأ هو
النتيجة المقررة الحاصلة عن المباحث السابقة ثم لانه مؤيد بشهادة الكتاب المقدس .
(٢) الانظة المستعملة في المتن هي (Aeternus) وهي في اصطلاح اللاتين
وصف لما ليس لوجوده بداية ولانهاية فتشتمل دلالتها لفظيتين العربيتين اي
الازلي والابدى ، فان الازلي عند العرب نسبة الى الازل الذي هو على ما
قاله الجرجاني في كتابه المرسوم بالتعريفات استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية من جانب الماضي . واما الابدى نسبة الى الأبد فانما هو وصف
لما كان وجوده مستمراً في ازمنة مقدرة غير متناهية من جانب المستقبل .
فالأبد اذاً الدهر وفي اصطلاحهم Aevum هو مدة لا يتوهم انتهائها بالفكر
والتأمل بته . فترى ان لفظة Aeternus بمعناها المصطلح عليه عندهم لا تدل
على كل معناها لفظة ازل ولا لفظة ابدى وحدها . وقد استعمل العرب
للدلالة على استمرار الوجود عن غير بداية ولا نهاية لفظة سرمدي .
(٣) قوله «ومن هذا» اراد به على ما يترجح عندنا «بناءً على هذا
السبيل اي سبيل السلب .

بالحركة أو بالتغير . وقد تبين ان الله غير متغير البتة . فإذا هو أزلي
لا بداية له ولا نهاية (١) .

٢ ايضاً لانه ليس يقدر بالزمان الا المتحركات فقط لما أن
الزمان انما هو عدد الحركة كما يتضح من ٤ ك في الطبيعيات . والله
بمعزل عن الحركة بته كما اثبتناه (في ١٣ ف) . فإذا ليس يتقدر بالزمان .
فإذا ليس يجوز ان يُعتبر فيه متقدم ومتأخر . فإذا ليس له الوجود
بعد اللاوجود ، ولا يمكن ان يعتريه اللاوجود بعد الوجود . ويستحيل
ان يكون في وجوده تعاقب لامتناع تعقل كل هذه بمعزل عن
الزمان . فإذا هو خلاء البداية والنهاية وله وجوده كله معاً . وهذا
انما تقوم به حقيقة السرمدية (٢) .

(١) وقد يعترض عليه ان العالم وجوده عن حدث ومع ذلك لا يحصل
له الوجود بالحركة بل بالخلق الذي ليس بحركة ولا تغير كما سوف يبينه
القديس توما نفسه في مقامه . فنجيب ان المراد بالحركة والتغير هنا انما هو
كل ضرب من ضروب الانتقال الذي بين الوجود واللاوجود ، فرض معه
سبق المحل او لم يفرض ، لا الانتقال الذي بين الوجود واللاوجود المفروض
معه سبق وجود المحل والذي يُعرف بالحركة الطبيعية . وعليه فتصح نسبة
الحركة والتغير باتساع معناها ، الى ما يوجد بفعل الخلق او بعدم تماماً لان
الأول ياخذ الوجود بعد اللاوجود والثاني يعتريه اللاوجود بعد الوجود ،
وكلاهما ضرب من التغير . والله يوصف بعدم التغير من هذه الحيثية ايضاً
لانه لا يقبل التغير العرضي ولا التغير الجوهرى . (عن الشارح بتصرف) .
(٢) ان في هذا الكلام الموجز ايهاماً والتباساً تنكشف وجوه وضوحه
لمن طالع المطلب ١٠ من جزء ١ من الخلاصة اللاهوتية . واننا نلخص لك ما
قيل هناك وما قد سبق وعلمه ارسطو فنقول : يجب ان نعلم اولاً ان الموجود

و ٣٠ ايضاً لو أن الله لم يكن ذات حين ثم كان، لكان يخرج من اللاوجود الى الوجود مخرج آخر لانفسه لان «ماليس» لا يمكنه ان يفعل شيئاً.

وكل موجود باعتبار مدة دوامه، اي كونه بالفعل، على ثلاثة اقسام لا رابع لها : لانه إما ان يكون موجوداً لا بداية ولا نهاية لوجوده ولا تعاقب في وجوده ولا في فعله بل كل وجوده له معاً وهذا ما يسمونه السرمدي. وهذا الوجود لا يصدق الا على الله عز وجل . وإما ان يكون موجوداً لوجوده بداية لا نهاية وفيه تعاقب من جهة أفعاله لا من جهة وجوده وهذا يسمونه الابدي او الدهري كالملائكة . وإما ان يكون موجوداً لوجوده بداية ونهاية ضرورة انه إما محل التغيير كالكائنات والفسادات، وإما قائم بالتغيير كالحركة وإما محل التغيير بالقوة بان يكون غير متغير بالفعل بل شأنه ان يتغير كمتحركات السواكن .

وقلنا «لارابع له» لان تقدير موجود ازلي لا ابدي اي له نهاية لا بداية تقدير باطل عندهم ، لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه الا بالإعدام . ثم لان كون العالم ازلياً ابدياً كما هو راي بعض الفلاسفة الاقدمين ان صح فلا يمكن إلحاقه بالقسم الاول اي بالوجود السرمدي ، لان الوجود السرمدي كما قلنا حاصل كله معاً بلا تعاقب ووجود العالم ان وضع ازلياً ابدياً وفرض في وجوده عدم التعاقب فلا أقل من ان يلحقه التعاقب في الحركة المستديرة التي يفرصونها ازلياً ابدية . (راجع ٤ ف م ١٠ من جزء ١ من الخلاصة اللاهوتية)

ثم اعلم انه لما لم يكن بُدّة لكل مدة دوام في الوجود من مقدار تتقدّر هي به قد جعلوا السرمدية مقداراً لدوام الوجود السرمدي . والدهر لدوام الوجود الابدي، والزمان لدوام الوجود الثالث اي الذي يكون اما محلاً للتغيير او قائماً بالتغيير أو لا أقل من ان يكون شأنه التغيير اعني متغيراً بالقوة . اذ لا خفي ان كل متحرك متغير له اطوار في وجوده وأدوار في أفعاله من نقص وكمال وانتقال وهلم جراً . قال القديس اغوسطين

فان كان خروجه عن غيره فذلك الغير اقدم منه . ولكنه قد تبين في

(في رس ١) اظن ان كل ما يدركه حسناً الجماني لا يستمر طرفه عين على حالة واحدة ، وانما هو ينهار ويسيل حتى لا يكاد حاضره ان يكون له وجود (٥١) فوجب اذاً كما ان لكل كمر مقداراً من مكمل وموزون وهلم جراً ان يكون لمدة دوام هذه التغيرات والحركات مقدار يشاكلها . ولا يمكن ان يكون غير الزمان لاقتضاء حقيقة الزمان التعاقب من حيث التقدم والتأخر لدورانه بين ماضٍ ومستقبل وحاضر . قال القديس اغوسطين (في ١٤ ف من ١١ ك من مناجاته) لو لم يكن شيء عبر لم يكن زمن ماضٍ وان لم يكن شيء آتياً فلا يكون الزمن المستقبل ، ولو ان الحاضر موجود دائماً لا يعبر الى الماضي لم يكن الزمان بل الابدية (٥١) ولهذا فان ارسطو ومن بعده القديس توما قد عرفا الزمان بانه مقدار الحركة او عددها من جهة المتقدم والمتأخر . قال «مقدار الحركة» وهو الجنس لاننا نقول عموماً في دوام حركة قصيرة كانت او طويلة مقدار مدتها كذا من الزمان . وقال «او عدد» لاننا اذا شئنا ان نعرف قدر الحركة نأخذ قياساً معلوماً من الزمان كساعة أو يوم مثلاً ونحصى كمية انطباقه على امتداد مدة تلك الحركة حتى نستفرغها فنقول مقدار مدة هذه الحركة كذا من الساعات او الايام . وقال «من جهة المتقدم والمتأخر» وهو الفصل لانه كما كانت الحركة متوقفة ضرورة على التعاقب، اي على تتالي اجزائها متوصالاً بحيث يأتي جزء منها تلو الآخر كان تواصل هذا التعاقب او امتداده المعداد هو نفس الزمان .

فيتحصل من هذا التعريف اولاً ان الزمان ليس نفس الحركة ولا التغيير، ودليل ارسطو عليه ان الحركة والتغيير انما هما في المتحرك والمتغير او في مكانهما فقط والزمان في كل اين وفي كل شيء . ثم لان الحركة توصف بالسرعة او البطء والزمان لا يوصف بهما وانما هو مقدارهما، لان السريع ما يقطع مسافة طويلة بزمن اقل وبمكسه البطي . وثانياً ان الزمان وان لم يكن نفس الحركة فلا يتصور بدون الحركة، وبرهان ارسطو عليه انه ان

ف ١٣ ان الله هو العلة الاولى فاذا ليس وجوده مبتدئاً حادثاً فليس

لم نتغير في ذهننا او لم ننتبه الى اننا تغيرنا فلا يظهر لنا انه وجود زمان كاصحاب الكهف الذين قيل انهم رقدوا زماناً ولما افاقوا ظنوا ان رقدتهم وأن يقظتهم آنأ واحداً غير . شعرين بما بينهما من متقدم ومتأخر . وثالثاً ينتج مما تقدم ان الزمان لا يتصور بلا الحركة فهو اذاً شيء . من الحركة .

واما اي شيء . هو من الحركة فيجب ارسلوا اننا نقول بوجود الزمان عند ما نشعر بالحركة بتقدم وبتأخر . فيكون الزمان ليس الحركة من حيث هي الحركة ، بل انما هو الحركة من حيث فيها متقدم ومتأخر . اعني اذا ادركنا ان الطرفين هما غير الوسط وقلنا هما اتان احدهما متقدم والآخر متأخر فنقول حينئذ ان هذا هو الزمان . فيكون الزمان اذاً عدد الحركة بنفس المتقدم والمتأخر . اعني انه عدد اجزاء الحركة التي يكون جزء منها متقدماً والآخر متأخراً . ولا يراد باسم العدد هنا العدد العادى اي الذي نحصى به بل العدد المعدود الذي نحصى به بالعدد .

ثم اعلم ان المراد بالزمان الذي هو مقدار الحركة والذي يجري عليه الكلام لا يراد به الزمان التابع لحركة الاجسام او حركة الشمس والقمر بل الزمان التابع لحركة المتحرك الاول الذي يتم دورة في مدة ٢٤ ساعة لان هذه الحركة لما كانت هي الاولى والجارية على نسق واتفاق مطردتين كانت الاولى بان تكون قياساً لما سواها . فمدة هذه الحركة هي التي يطلق عليها اسم الزمان بمعناه الحضري . فاذاً كما ان المتقدم والمتأخر يتوقف وجودهما وتعقلهما على الحركة ، اذ لا يوجد ولا يتعقل تقدم وتأخر الا فيما كان متجزئاً ويأتي جزء منه تلواً الآخر وهذا لا يكون الا بالحركة ، فكذلك يتوقف وجود الزمان وتعقله على المتقدم والمتأخر . فاذاً دخول المتقدم والمتأخر في حد الزمان لم يكن لان المتقدم والمتأخر يتقدران بالزمان بل لضرورة سبق وجودهما في الحركة . كما قاله القديس توما في قرآة ١٧ من ٤ ك في الطبيعيات .

اذاً وجوده منعدهماً لأن ما وجد دائماً فله القدرة على ان يوجد

فاذاً وعيت هذا سهل عليك فهم ما معنى كون شيء . داخلأ تحت الزمان وكيف تكون الاشياء في الزمان . فان شيئاً يكون في الزمان على ما قال ارسطو (١٦ ف من ٤ ك في الطبيعيات) اذا كان متقدراً بالزمان لان الزمان عدد كما قلنا ويكون الشيء . داخلأ في العدد اذا تقدر بالعدد . فان كونه في العدد يتم له على وجهين : اولها كأن يكون جزءاً من العدد كالواحد مثلاً او هيئة منه كالوتر والشفع وكذا يكون الشيء . داخلأ في الزمان بان يكون جزءاً منه كالتقدم والتأخر والآتات فانها جزء . من الزمن او حدود له . وثانيهما ان يكون الزمان شيئاً منها كأن يكون العدد الذي يحصيهما ويقدرها ويجوبها فنقول مثلاً ان الناس والبهائم توجد في الزمان وجود المعدود في العدد الذي يعدها ويقدره .

اما كيف تكون الاشياء في الزمان فاعلم انه لما كان الزمان مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر وكان من الاشياء ما هو قائم الذات بالاجزاء المتقدمة والمتأخرة وفيها ما ليست ذاتها قائمة بالاجزاء المتقدمة والمتأخرة بسل مدة دوامها فقط كان ان لاولى داخله في الزمان باعتبار ذاتها كالحركة والثانية داخله في الزمان باعتبار مدة وجودها لا باعتبار ذاتها لان ذاتها لا تقوم بالاجزاء المتقدمة والمتأخرة فان الانسان مثلاً لعدم قيام ذاته بالاجزاء المتقدمة والمتأخرة فليس داخلأ تحت الزمان باعتبار ذاته بل باعتبار دوام وجوده لما فيها من الاطوار والادوار .

فينتج اذاً واضحاً ان ما لا تقوم ذاته باجزاء متقدمة ومتأخرة ولا يكون في مدة وجوده متقدم ومتأخر كأن لا يكون له بداية ونهاية وما لا يكون في نفس وجوده تعاقب كالذي يكون كل وجوده الكامل له معاً فهذا يستحيل ان يقدر بالزمان وكذا بالعكس اي ما لم يكن مستجمعاً لكل ذلك فهو متقدر ضرورة بالزمان .

والحال لا يستجمع الشروط المتقدمة كلها الا ما كان سرمدياً . فاذاً

دائماً (١) فالله إذا سرمدى .

و٤٠ ايضاً اننا نشاهد في العالم اشياء ممكنة الوجود واللاوجود وهي الكائنات والفسادات . وكل ما كان ممكن الوجود فله علة لانه لما كانت نسبته في ذاته الى الامرين اي الوجود واللاوجود متساوية (٢) وجب انه اذا ترجح تخصيصه بالوجود فذلك يكون

كل ما يكون متقدر بالزمان فيمنع ان يكون سرمدياً . واننا قد استطرنا الى جميع هذا لما فيه من جليل الفائدة للمطالع الذي لم يلا يتيسر له الوقوف على ما قلناه الا بتقليب الموانات الطويلة واجهاد الفكرة في مطالعتها .

(١) قوله « ما وجد دائماً له القدرة ان يوجد دائماً » يعترض بانه وان سلم بان ما لا يحدث وجوده له القوة ان يوجد دائماً فلا يسلم بان القدرة على الوجود الدائم لازمة ضرورة له اذ قد يمكن ان تلك القدرة تزول بفعل من الخارج هو الاعدام . والجواب ان ما وجد دائماً وهو الذي يُعبر عنه فلاسفة العرب بلفظ القديم المطلق يقال على وجهين : بحسب الزمان وبحسب الذات فالقديم بحسب الزمان هو الذي وجد بزمان ماضٍ غير متناه ولكن ذاته لا تقتضي له الوجود بل وجوده مستمد له من غيره . والقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدءاً به وجود . فكلام القديس توما جاز على القديم المطلق بحسب الذات الذي يستحيل انعدامه بنفسه او بفعل الاعدام من الخارج . لان قدرته على دوام الوجود ذاتية له . واما قدرة القديم بحسب الزمان على دوام الوجود فليست من مقتضيات ذاته كما ليس من مقتضيات ذاته ان ينعدم والا لم يكن موجوداً . ولهذا يتجمل الاعتراض بمجذافيره فافهمه .

(٢) قوله « الممكن الوجود نسبته الى الضدين متساوية » يعارضه ما قاله في محل آخر من ان الممكن الوجود له في طبعه ان لا يكون

له عن غيره . ولكن التسلسل الى غير نهاية ممتنع في العلل كما اثبتناه في ف ١٣ ببرهان ارسطو . فإذا لا بُد من وضع شيء هو واجب الوجود . وكل ضروري اي واجب إما ان تكون علة ضرورته له عن غيره او لا تكون عن غيره بل هو ضروري واجب بذاته . ولما كان يستحيل التسلسل في الضروريات التي علة ضرورتها عن غيرها وجب وضع ضروري أول يكون ضرورياً بذاته اذ انه العلة الاولى كما سلف (في ف ١٣) . فإذا الله سرمدى لان كل ما هو ضروري وواجب بذاته فهو سرمدى (١) .

طبعه أميل منه الى ما هو له من غيره . فاجواب عليه كما قال الشارح ان كون الممكن له من طبعه الوجود يرد بمعنى الايجاب وبمعنى السلب : إن بمعنى الايجاب فيكون المبدأ انه ثابت له من طبعه الوجود كما ان النار يثبت لها من طبعها الحرارة . وان بمعنى السلب فيكون المبدأ ان الممكن لا تعين طبيعته له الوجود كما ان نقول ان الكلي موجود في كل مكان لانه لا يتعين له من طبعه ولا ترجح ان يكون في مكان ما، فلو كان مراد الماتن المعنى الايجابي للزم عنه ان يكون الممكن الى ما هو ثابت له من طبعه اميل منه الى ما هو ثابت له من غيره، ولكن الماتن انما اراد هنا المعنى السلبي وهو : ان ذات الممكن التي تتميز فيه عن وجوده اذا اعتبرت كذا فانها ليست الى الوجود اميل منها الى الوجود كما انها ليست الى أن يوجد لها موجد أميل منها الى أن لا يوجد لها، لأن أن يوجد لها موجد ذلك متناهي بالموجد . وقال ابن سينا في المحل الذي ذكرناه ما هو بمعناه حيث قال : الممكن ان اعتبر من حيث هو كذا فلا ضرورة فيه الى الوجود ولا الى الوجود بل نسبته الى الضدين واحدة .

(١) المراد باسم « الضروري بذاته » ما لا تتوقف ضرورته على علة خارجة عنه لانه لما كانت ضرورة الوجود شرطاً ملازماً لوجوده كان انه اذا

وهـ ارسطو ايضاً يستدل من ازلية الزمان على ازلية الحركة
(ف ١٠ ك ٨ من الطبع) ثم اثبت بازلية الحركة ازلية الجوهر
المحرك والجوهر الاول المحرك انما هو الله .

فلو نفيت ازلية الزمان والحركة فلا ينتفي مع ذلك الدليل على
ازلية الجوهر بل يبقى سالماً لانه ان كانت الحركة حاصلة بطريق
الحدوث فلا بُدَّ من ان يكون حدوثها عن محرك يحدثها وهذا
المحرك ان كان حادثاً فحدوثه عن محدثٍ وحينئذٍ فإما أن يذهب
التسلسل الى غير النهاية وأما أن يتوصل الى شيء لا يكون حادثاً (١)
ثم ان هذه الحقيقة تقوم عليها شهادة الله اذ قيل في الزبور (عدد ١٣
من مزمور ١٠١) وأنت يا رب ثابت الى الابد . وايضاً (عدد ٢٨)
وأنت فأنت وسنوك لن تُفنى .

حصل له الوجود عن غيره فيلزم حصول الضرورة له عن غيره لامتناع انفكاكها
عن ملازمتها وهو الوجود فاذا ليس وجوده عن غيره ، وما ليس لوجوده علة
فإنها هو ما تكون ذاته نفس وجوده القائم ، لانه ان كانت ذاته ممتازة عن
وجوده لا يثبت له من ذاته الوجود اذ ليس يكون شيء علة لذاته .
ولكن ما كانت ذاته نفس وجوده فهو سرمدى لاستجماعه كل كمال
الوجود ولا امتناع انعدامه . وقال ابن سينا في ٢ ف مقالة ١ قسم ٢ ك ١ ما كان
ضرورياً بغيره فهو ممكن لا واجب الوجود لان ضرورته اضافية وليس
اعتبار الذات وحدها واعتبارها مع اضافتها واحداً .

(١) وعند ابن سينا أن لاحتياج الى وجود واجب الوجود ليس سببه
الحدوث بل الامكان «راجع ٢ ف مقالة ٤ قسم ١ ك النجاشي»

الفصل السادس عشر

في ان الله ليس فيه القوة المنفصلة (١)

(١) عرف ارسطو ومن بعده القديس توما القوة المنفصلة بانها مبدأ التغير
في المنفعل تغيراً انفعالياً عن آخر من حيث انه آخر . كما ان القوة الفعلية
هي مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر ، وهي التي في الفاعل . ولما
كانت القوة الفعلية مبدأ معطياً للمنفعل عنها صورة ما ، وكانت الصورة اما
صورة جوهرية وهي التي يقوم بها الوجود الجوهرى واما صورة عرضية وهي
التي تضيف الى الوجود الجوهرى صورته العارضية كالبياض مثلاً في الخائط
كانت ايضاً القوة المنفصلة منقسمة هذا الانقسام . اعني ان القوة المنفصلة ، منها
ما هي قوة الى جميع الصور الجوهرية المادية وهي الهيولى الاولى ، ومنها ما
هي الى الصور العرضية وهي التي تكون في ما تم له الوجود . وهذه الاخيرة
منها ما هي محدود نحو شيء واحد ، كالألوان الذي فيه قوة قبول الشكل
لا حفظه ، ومنها ما فيه قوة على شيئين ، كالشمع على قبول الشكل وحفظه ،
ومنها قوة منفصلة بحسب الضدين وهي التي في ما يقبل التسخن والتبرّد مثلاً
أو البياض والسواد وما شاكل . والقوة الفعلية كذلك تكون اما محدودة
الى شيء واحد ، كالألوان الى التسخن فقط ، واما قوة على كل شيء . ولكن
بتوسط شيء . دون شيء ، وإما قوة على الضدين كقوة المختارين . فاذا تقرر
ذلك فاعلم ان الله تعالى وان كان ليس فيه شيء مما يقال له قوة انفعالية ،
اذ يستحيل ان يكون قابلاً لشيء خارج عنه ، فالارجح ان القديس توما
اراد ههنا بالقوة الانفعالية القوة على الوجود الجوهرى التي تكون بذاتها
قابلة للانفصال عن الفعل فيكون قوله « ليس في الله قوة منفصلة » في حد
قوله « ليس فيه تركيب من مادة وصورة » كما هو شأن الكائنات والفاسدات .
والذي يرجح هذا التفسير هو أنه اراد القوة التي ترتفع معها السرمدية وهي
القوة على الوجود الجوهرى التي تقبل من ذاتها الانفصال عن الفعل . لانها

فان كان الله سرمدياً فمن الضرورة ان لا يكون بالقوة (١).
وذلك :

١ لأنه كل شيء تمازج القوة جوهره فهو من جهة ما له من القوة ممكن ان لا يوجد . لان ما يمكن ان يوجد ممكن ان لا يوجد . والله باعتبار ذاته لا يمكن ان لا يوجد لانه سرمدى . فاذاً ليس في الله القوة الى الوجود .

٢ ايضاً ان الشيء الذي يكون تارة بالقوة وطوراً بالفعل وان كان وجوده بالقوة قبل وجوده بالفعل بقبليّة الزمن فالفعل مع ذلك هو بالاطلاق (٢) متقدم على القوة . لان القوة ليست تخرج

ان لم تكن قابلة للانفصال عن الفعل من ذاتها فلا تُنافي السرمدية كما هي حال الافلاك السموية في مذهب الفلاسفة الاقدمين الذين يجعلونها ازلية لان قوتها قد استوفت تمام حقتها بالفعل الواحد فلم تعد قابلة لفعل آخر ، ولهذا لا تفارقه من ذاتها .

ثم ان القديس توما في هذا الفصل يورد اسباباً اخرى يثبت فيها لا أن الله ليس فيه هذه القوة الانفعالية فقط بل انه بمنزلة عن كل ما هو بمعنى القوة .

(١) وذلك لان كل حادث لما كان قبل حدوثه ممكن أن يوجد وان لا يوجد اي نسبتته الى الضدين متساوية كان لا بد من ان يرجع وجوده على لا وجوده بعلة تعين فيه ذلك والسرمدي ما ليس لوجوده بداية ولا نهاية .

(٢) قال «بالاطلاق» ليخرج الشيء الواحد بالعدد مما هو تارة بالقوة وطوراً بالفعل لان هذا كما قال الماتن القديس تكون فيه القوة متقدمة على الفعل بالزمان . فهذا الرجل . مثلاً وهذا البر الذي هو الان بالفعل يتقدمه

نفسها الى الفعل بل لا بُد من ان يخرجها الى الفعل شيء هو بالفعل . فاذاً كل ما هو بالقوة من وجه ما ، فله شيء يتقدمه ، والله هو الموجود

بالزمان الزرع الذي كان انساناً وحنطة بالقوة . واما الشيء الواحد بالنوع كما قال ارسطو (ف ٩ ك ٩ في الالهيات) فالفعل فيه يسبق القوة بالزمان وكذا مطلقاً . لان الامر المطرد وقوعه هو ، ان ما هو بالقوة يصير موجوداً بالفعل ، بفعل . وجوده هو بالفعل ، كما يوجد الانسان من الانسان . ثم تقدم الفعل على القوة هو تقدم في الذهن وتقدم في الوجود . اما كونه متقدماً في الذهن على ما اوضح ارسطو في المحل المذكور فلأنه لا بُد من وضع الفعل في تعريف القوة سواء كانت قوة فعلية او قوة منفعة فلا يُفهم مثلاً معنى قوة الابصار ما لم يُفهم انها قادرة على الابصار ، والمحسوس اي ما شأنه ان يحس لا يُفهم إلا بكونه ممكن ان يحس . واما تقدم الفعل في الوجود فإما ان يكون تقدماً بالعلية والطبيعة ، واما ان يكون تقدماً بالزمان فكون الفعل متقدماً على القوة بالطبيعة والعلية فهذا مطلق الصدق ، سواء كان اخراج القوة الى الفعل على طريق التدريب والتعاقب او دفعة واحدة . واما تقدمه بالزمان فصدقه مُقيّد بأن يحصل اخراج القوة بطريق التدريب والتعاقب ، لانه ان كان الاخراج دفعة وفي آن واحد فلا يتخلل زمان بين الاخراج والخروج وانما يقعان معاً .

فكلام الماتن هنا جار على التقدم بالطبيعة والعلية حتى يصح ان الفعل يتقدم ما هو تارة بالقوة وتارة بالفعل ، لا على التقدم بالزمان وإن كان تقدماً حقيقة ، الا انه ليس تقدماً على ما يكون تارة بالقوة وتارة بالفعل وانما هو تقدم فعل الاخراج على فعل اعداد القوة اعداداً يجعلها قوة قريبة ، ولكن مرجع هذا في آخر الامر الى التقدم بالزمان ، لان فعل الفاعل اذا تعلق بالقوة البعيدة فلا يخرجها الى الفعل دفعة وانما يدور فعله على تهيتها واعدادها حتى تصير متعلّقاً قريباً لفعله ، لان الشيء لا يقال انه بالقوة الى الفعل الا اذا تعلق به فعل الاخراج متعلّقاً قريباً . فلا يقال مثلاً ان التراب هو بالقوة

الاول والعلة الاولى كما تبين فيما سلف ف ١٣ و ١٥ فاذاً ليس الله في نفسه شيء تمازجه القوة .

و ٣ ايضاً ان ما هو واجب الوجود بذاته (١) لا يكون ممكن الوجود بوجه من الوجوه . لان ما كان واجب الوجود بالذات لاعلة له وكل ما كان ممكن الوجود فله علة كما تبين في ف ١٥ . والله هو واجب الوجود بذاته . فاذاً ليس بممكن الوجود من وجه من الوجوه فاذاً لا يعتوره شيء من القوة .

انسان حتى يتحول الى زرع انساني ، بل والزرع ايضاً عسى ان لا يكون قوة قريبة لاحتياجه الى اسباب اخرى معدة له الاعداد الاخير . كذا عن اريسطو ومن بعده عن الفلاسفة وهو جليل فافهمه .

(١) اعلم ان واجب الوجود على نوعين : واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لمعنى في غيره . فالواجب الوجود بذاته هو الذي لذاته لا شيء آخر ايأ كان يلزم المحال من فرض عدمه . والواجب لمعنى في غيره هو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود . مثلاً الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها بل عند فرض اثنين واثنين (وكذا عن ابن سينا في ف ٢ من المقالة المذكورة) . والممكن منه ما يقابله الممتنع ، ومنه ما يقابله الضروري . فالذي يقابل الضروري هو الموجود الذي لا ضرورة فيه من وجه ، اي لا في وجوده ولا في عدم وجوده . والممكن المقابل للممتنع هو الذي اذا فرض عدم وجوده حصل منه محال ، كاجتماع الابيض والاسود معاً في محل واحد ووقت واحد ، او كأن تكون الدائرة مربعة الزوايا وما شاكل . فان أخذ الممكن بهذا المعنى كان الواجب الوجود ممكناً . فيكون مراد الماتن بالممكن الوجود هو الممكن بالمعنى الاول اي الموجود الذي لو فرض وجوده او عدم وجوده لا يحصل عن ذلك محال .

و ٤ ايضاً ان كل شيء انما يفعل من حيث هو بالفعل . فاذاً ما ليس كله فعلاً لا يفعل بكآله نفسه بل بشيء منه . ولكن ما ليس يفعل بكآله فليس بالفاعل الأوّل لانه يفعل بمشاركة شيء آخر لا بذاته . فاذاً الفاعل الأوّل الذي هو الله لا يمازجه شيء بالقوة بل هو فعل صرف محض .

و ٥ ايضاً كما انه من شأن كل شيء ان يفعل من حيث هو بالفعل فكذلك من شأنه ان ينفع من حيث هو بالقوة ، لان الحركة انما هي فعل موجود بالقوة والله ليس بقابل للانفعال والتغير بته كما وضح مما سلف قوله . فاذاً ليس في الله شيء من القوة واعني بها القوة المنفعلة .

و ٦ ايضاً اننا نرى في العالم شيئاً يخرج من القوة الى الفعل . وليس هو مخرجاً لنفسه من القوة الى الفعل . لان ما هو بالقوة لم يكن بعد موجوداً وعليه فلا يمكنه ان يفعل . فاذاً لا بُد من وجود شيء آخر قبله يخرج من القوة الى الفعل . ثم ان كان هذا ايضاً مخرجاً من القوة وجب وضع شيء آخر قبله يخرج من القوة الى الفعل . ويستحيل التسلسل الى غير النهاية . فاذاً لا بُد من التوصل الى شيء هو بالفعل فقط وليس بالقوة من وجه من الوجوه . وهذا نسميه الله .

الفصل السابع عشر

في ان الله ليس بمادة

ويتضح من الفصل المتقدم ان الله ليس بمادة (١) ودليله :

١ لان المادة ما هي إنما هو كونها بالقوة (٢)

٢ ايضاً لان المادة ليست تكون مبدءاً للفعل، ولهذا فان الفاعلة

الفاعلة والمادة لا تنطبقان على شيء واحد (٣) على ما قاله الفيلسوف

(ف ٧ ك ٢ في الطبيع) .

(١) قد اثبت في الفصل السابق ان ليس في الله قوة منفصلة قابلة للوجود

الجوهري فاذاً ليس بمادة لان المادة هي الشيء الذي هو بالقوة الى الوجود

الجوهري ولهذا قال: يتضح من الفصل السابق فيكون هذا الفصل نتيجة

السابق ويثبت به بادلة اخرى كما ترى . ويريد بالمادة المادة الاولى اي الهولي

(٢) هي عبارة اريسطو واردة (ف ٢ ك ٨ في الالهيات) وليس

معنى هذه العبارة ان المادة هي بالقوة الى الخروج الى الفعل، كأن يكون لها

وجود حاصل بالفعل من حيث هي مادة كالنار مثلاً . وذلك لان المادة

غير كائنة ولا فاسدة كما اثبتته الفيلسوف (ف ١ طبيع) والا لزم ان

تكون مادة مخرجة عن مادة او قوة مخرجة عن قوة وحينئذ تكون

القوة فعلاً لا قوة . بل معنى العبارة ان ماهية المادة هي مجرد انها قوة

قابلة للفعل وهذا ما اشار اليه القديس توما . فقله « ما هي » عبارة عن ذات

المادة ، وقوله « كونها بالقوة » دلالة على نسبتها الى الفعل . فيكون

المراد باسم المادة هنا المادة الاولى اي الهولي .

(٣) وسبب ذلك على ما نظنه لان المادة هي ما هو بالقوة، والفاعلة

الفاعلة هي ما هو بالفعل، اذ لا شيء يفعل ما لم يكن بالفعل وما كان كل

قوامه انه بالقوة لا يجامع ما هو بالفعل فاذاً .

واما الله فيصدق عليه انه العلة الاولى الفاعلة لكل الاشياء كما

سلف القول (في ف ١٣) . فاذا ليس الله بمادة .

٣ ايضاً ان الذين كانوا يجعلون مرجع جميع الاشياء الى المادة

مرجعها الى العلة الاولى يلزمهم القول ان الاشياء الطبيعية انما تحدث

بالاتفاق وهذا المذهب قد أبطله اريسطو (في ف ٨ ك ٢ في الطبيع)

فاذاً لو كان الله الذي هو العلة الاولى علة مادية للاشياء لزم ان يكون

وجود الجميع بطريق الاتفاق (١) .

و٤ ايضاً ان المادة لا تصير علة بالفعل لشيء الا من حيث

يلحقها التحول والتغير (٢) . فاذاً ان كان الله غير متحرك كما اثبتناه

(ف ١٣) فيمتنع عليه ان يكون علة للاشياء بصفة مادة وهذه حقيقة

يقرها الايمان القاتوليقي اذ يوجب ان الله لم يوجد الاشياء من جوهره

بل برأها من العدم، وبهذا تنفضح حماقة ديناوند الذي تجاسر على

(١) لعدم وجود علة لها لان المادة ليست تكون علة للوجود فاذاً وجود

الاشياء جميعها لا علة له سوى الاتفاق ان أمكن ان يكون علة .

(٢) قوله « لا تصير علة بالفعل لشيء » يفترض سبق وجود المادة ثم

صيورتها بعد ذلك علة بالفعل وبهذا لاعتبار يكون قوله صادقاً باطلاقه

لان المادة الموجودة لا تصير علة بالفعل لشيء، ما لم ياحقها تحول وتغير . فالمادة

المتصورة بصورة الهواء مثلاً يستحيل عليها ان تصير علة بالفعل لصورة النار

ما لم تنسلخ عن صورة الهواء اعني ما لم يحصل فيها تحول صورة الهواء .

واما ان تكون المادة جزءاً من المركب من المادة والصورة ومقومة لذلك

المركب تقويم الجزء . للكل فهذا لا يستلزم تحولاً وتغيراً في المادة ومع ذلك

فهي علة للمركب . وهذا وان كان منفيّاً عن الله، فليس ما يريد الماتن

القديس في هذا الفصل، وانما عقد للبحث عنه الفصل التالي وهذا مفيد فافهمه

القول بان الله والمادة الاولى شيء واحد بناء على انه لو لم يكونا بمعنى واحد لوجب التفرقة بينهما بفصول فاصلة وعليه فلا يكونان بسيطين لان الذي يفترق عن شيء آخر بفصل فالفصل نفسه يجعل فيه تركيباً ومنشأ هذه الضلالة انما هي الجهالة التي اعمته عن التمييز بين ما في التفارق والتخالف او التغاير من التباين (١).

فان المتفارق على ما نصه الفيلسوف ف ٣ ك ١٠ في الالهيات

(١) قال اريسطو في المحل المذكور ما مفاده : التمايز الذي عبرنا عنه بلفظ التفارق شيء والتخالف او التغاير شيء آخر فانه ليس من الضرورة أن ما يتغاير شيئاً يتغاير بشيء له في نفسه ، بل يمكن ان يتغاير بكل ما هو بحيث لا يكون بينه وبين ذلك الشيء جامع اشتراك من وجه ، فالجوهر مثلاً يتغاير الكم بكل ماهيته اذ ليس يشترك في جنس ما ، فيكون اذاً الغير والغيرية مقولين بالنفي اعني ان هذا ليس ذاك بل هو غيره ؛ لا لان مبنى هذه الغيرية صفة او صورة تجعل ذلك الغير غيراً بل مجرد نفي الجوهر عنهما ، واما التمايز او التفارق فيكون به شيء ليس آخر ولكن لا مطلقاً بل مع بقاء جامع اشتراك بينهما كقولنا الانسان الفرس فانهما يتمايزان بشيء منهما وهو النطق في الانسان والصهيل في الفرس مع بقاء اشتراكهما في جنس الحيوانية . فالتمايز اذاً لا يتوقف على مجرد نفي الجوهر بينهما بل وعلى وجود جامع الاشتراك بينهما في الجنس . فيتحصل ان الغيرية اعم من التمايز لان كل تمايز فهو غير لمغايرته شيئاً آخر من وجه ما ولا يعكس . اعني ليس كل مغاير تمايزاً بحصر المعنى لاطلاق الغيرية على ما يجمعها اشتراك في شيء ، ولما كانت الهوية الواحدة في كثيرين انما تقوم بوحدة النوع او الجنس كان التمايز بينهما تمايزاً بالفصول . فاذا فهمت هذا اشرقت عليك قوة الرد الذي يدفع به الماتن القديس اعتراض المعتز المذکور وانكشفت لك حماقته وجهاته وتقرر في ذهنك ان الله والمادة غير وغير .

انما يقال بالنظر الى شيء آخر فان كل مفارق انما هو مفارق لا آخر . واما التغاير المتخالف فانه يقال بالاطلاق على انه ليس وذاك واحداً فالتفارق اذاً انما يجب طلبه في الاشياء التي تشترك في شيء ما . اذ لا بُد من تعيين شيء تتفارق به كالنوعين مثلاً فانهما يشتركان في الجنس ولهذا لم يكن بد من التمييز بينهما بالفصول . واما الاشياء التي لا تشترك في شيء فلا ينبغي ان يتلمس فيها ما تتفارق به وانما هي متخالفة متغايرة بذواتها . فان الفصول المتقابلة هي كذلك اذ يتميز بعضها عن بعض لانها لا تشترك في جنس كانه جزء من ذاتها (١) وعليه فلا يطلب فيها ما تتفارق به فانها بذاتها مختلفة اي غير .

وعلى هذا النحو يكون التمييز بين الله والمادة بان الله فعل محض والمادة قوة بجثة لا يشتركان في شيء .

(١) معنى قوله هذا اننا اذا شئنا تعريف الناطقية واللاناطقة كالصاهلية في الفرس فلا يصح ان نقول ان الناطق حيوان ناطق والصاهل حيوان صاهل كأن الحيوان جزء من تعريف الفصل الذي هو الناطق . نعم يكون الجنس جزءاً من تعريف النوع لا جزءاً من تعريف الفصل والا كان التعريف هذراً . ولا اذا شئنا التمييز بين الناطقية والصاهلية بصح وضع الحيوان بمقالة الجنس لان الناطقية والصاهلية قائمتان مقام الجنس بنوع ما ، فيجب ان يكون التمييز بنصه لا بجنسه . لان الجنس لا يخص وانما المخصص الفصل .

الفصل الثامن عشر

في انه لا تركيب في الله (١)

ويمكن ان يستخلص مما تقدم أن الله لا تركيب فيه وذلك :
١ لان كل مركب انما لا بُد أن يكون فيه فعل وقوة لانه
يُمْتَنَع ان تصير الكثرة واحدة بالوحدة المطلقة ما لم يكن ثم شيء هو
الفعل وشيء هو القوة، وذلك لان الاشياء الكثيرة التي جميعها بالفعل
لا تتحد الا اتحاد ارتباط وتضام فلا تكون واحدة باطلاق معنى
الوحدة . بل والاجزاء المجتمعة المتضامة فيها هي أيضاً كأنها بالقوة
بالنظر الى الاتحاد لانها متوحدة بالفعل بعد ان كانت قابلة للتوحد
والتضام وليس في الله شيء من القوة . فاذا ليس فيه شيء من التركيب
٢ أيضاً لان كل مركب (بفتح الكاف) متأخر عن مركباته
(بكسرها) (٢) . فالموجود الاول الذي هو الله لا يتركب من شيء .

(١) بعد ان نفى عن الله القوة الانفعالية تخطى الى نفي التركيب
عنه وفي هذا الفصل ينفي التركيب بوجه الجملة ثم في ٢٠ ف ينفيه بوجه
التفصيل .

(٢) اعلم أن الكل يكون بالنظر الى اجزائه بمنزلة الفعل الى القوة
من وجه وعليه فيكون متقدماً عليها وبمنزلة القوة الى الفعل من وجه
آخر ويكون متأخراً عنها . اما كونه بمنزلة الفعل الى القوة فإذا اعتبر في
حال كماله اي كونه كلاً حاصلاً لانه حينئذ يعطي الاجزاء صورتها من
حيث هي اجزائه .

واما كونه بمنزلة القوة الى الفعل فإذا اعتبر من حيث التكوّن والتولد
فان الاجزاء هي العلة المادية له فتكون متقدمة عليه . وهذا هو المراد
في المتن .

٣ أيضاً إن كل مركب (بفتح الكاف) منحل بالقوة باعتبار
حقيقة التركيب وان كان في بعض المركبات «بفتح الكاف» قد يكون
شيء آخر ممانع للانحلال (١) . وكل ما كان منحلّاً اي شأنه ان ينحل
فهو بالقوة الى الوجود وهذا لا تصح نسبته الى الله لانه واجب
الوجود بذاته ف ١٥ فاذا ليس في الله تركيب .

و ٤ زد على ذلك ان كل تركيب فانما هو في حاجة الى مركب
«بكسر الكاف» لانه ان وجد تركيب فهو عن كثرة والاشياء
بذاتها لا تنضم الى واحد ما لم يوحدوها مركب (بكسر الكاف) .
فاذا لو كان الله مركباً لكان له مركب إذ لا يمكنه أن
يركب نفسه اذ ليس يكون شيء علة لنفسه والا كان متقدماً على
نفسه وهذا محال .

والمركب انما هو العلة الفاعلة للمركب . فاذا لو كان الله
مركباً لكان له علة فاعلة ومن ثم لا يكون هو العلة الاولى وقد اثبتنا
في ف ١٣ انه العلة الاولى .

و ٥ أيضاً كل جنس يكون فيه الشيء اكثر شرفاً بقدر ما
يكون اشد بساطة كالنار في جنس الحار التي لا يدخلها مزيج من
البرودة (٢) . فاذا ما كان بالغاً أقصى الشرف بين سائر الموجودات

(١) كأن يكون شيء متوقفاً ضرورة على شيء آخر . وهذا أيضاً من
حيث هو مركب (بفتح الكاف) شأنه ان ينحل وذلك لانه مركب من
اجزاء يتمايز بعضها عن بعض حقيقة وفي الواقع وكل الاجزاء التي يتمايز بعضها
عن بعض في الواقع فلا يمتنع عليها التفارق فافهمه .
(٢) وقد يقول قائل ان هذا المبدأ « كل جنس يكون فيه الشيء »

واعني به الله فيجب ان يكون في اقصى درجة من البساطة . اذ انه

اكثر شرفاً بقدر ما يكون اشدّ بساطة « لا يظهر صدق اطلاقه لا على الاجناس ولا على الانواع . اما عدم صدقه في الاجناس فلأن الجنس كلما تعالى ازداد بساطة لتضمّنه قليلاً من الفصول المميّزة ولهذا يكون اقلّ كمالاً فاقلّ شرفاً ضرورة انه يكون بالقوة الى قبول فصول كثيرة هي كالات، كما يتضح من ملاحظة مقولة الجوهر مثلاً فان الجوهر ابسط من الانواع التي تحته لانها مركبة ومع ذلك فهي اكمل فاشرف منه . واما عدم صدقه في الانواع فلأن الانسان مثلاً هو اكثر تركيباً من الحجر لتضمّنه معنى الحياة والحس والنطق واما الحجر فلا يتضمّن الا فصل الجسمية ولا نكير ان الانسان اكمل . وكذا قل في العناصر فانها ابسط من الاجسام الممتّجة التي هي مع ذلك اكمل واشرف من العناصر فاذا .

فنجيب جواباً مجملًا فمفصلاً وفي الجوابين فوائد جلية يجدر بالمطالع الانتباه اليها وحفظها فنقول :

اولاً ان البساطة في عبارة الماتن يراد بها لا مطلق البساطة بل البساطة التي يقابلها الامتزاج بالضد كما يظهر للمتأمل من اعتبار منطوق العبارة ومفهومها وخصوصاً من المثال الذي يورده اي النار حيث قال « كما هي الحال في النار التي لا يداخلها مزيج من البرودة » فيكون المعنى المراد ان الشيء من اي جنس كان كما كان اقلّ امتزاجاً بضده كان اكثر بساطة واكثر كمالاً في طبيعة جنسه فاكثر شرفاً كالنار كلما كانت اقلّ امتزاجاً بالبرودة كانت اشدّ حرارة فان لم يازجها شيء من البرودة فهي آخذة حيثئذ صفاء ما لها من طبيعتها فتكون ابسط ما في جنس الحرارة ومن ثم اكمل واشرف فيكون المراد من اسم البساطة صفوة طبيعة الشيء .

وبهذا التفسير يندفع اعتراض المعارض ويصدق القول بان الله لما كان اكمل كثيراً مما في جنس سائر الموجودات أي انه له الوجود الخالص الذي لا يازجه شيء من القوة وكلاوجود كان خلاً من التركيب .

العلة الاولى فان العلة اشرف من المعلول . فاذا لا يمكن ان يعرض له شيء من التركيب .

واما تمثيل المعارض بالجنس على انه ابسط مما تحته وأنه مع ذلك اقلّ كمالاً فما دونه فلا يستقيم في هذا المقام ، لان مراد الماتن باسم الجنس لا الجنس المنطقي الذي هو الكلّي المتضمّن بالقوة لانواعه على ان هذا ايضاً اذا اعتبر من جهة التركيب المادي فهو اشدّ تركيباً مما هو تحته . من الانواع كما ستري قريباً . بل مراد الماتن باسم الجنس الدلالة على طبيعة الجنس كأنها طبيعة وصورة مجردة عن الانواع كطبيعة البياض اذا أخذناها مجردة من المحل القابل، وبهذا المعنى يكون الجنس اكمل من انواعه لتضمّنه في نفسه كل كمالات الحيوانية معاً كما ان البياض المجرد عن كل محلّ يتضمّن في نفسه كل درجات البياض .

واما جوابنا الثاني وهو تأييد الاول فنقول لك فيه شرح ما يراد بالبساطة والتركيب وما هي طبيعتهما وهذه المسئلة ان وعاءها فهمك كانت لك المفتاح لحلّ مشاكل كثيرة سوف ترد في بحر الكتاب فنقول :

البساطة في عرف الفلاسفة على نحوين : بساطة مادية جسمية وهي ان يكون الجسم غير مركّب من جسم آخر كالعناصر الأولى في رأي المتقدمين وفي هذا النوع من البساطة يكون الجسم كلما قلّ تركيبه من الاجسام تناوتت درجته في البساطة وتناقص في الكمال والشرف . فان العناصر اقلّ كمالاً من الاجسام الممتّجة والمركّبة وهذا بين الواضح .

ثم بساطة يصفونها بالصورية والفعلية وهي التي يوصف بها الشيء الذي هو صورة وفعل ، كأن يكون اما صورة وفعلًا صرفاً لا يازجه شيء من القوة وهو أبسط الاشياء لماعته لكل نوع من التركيب، وإما فعلًا غير محض كان يكون فعل قوة كما ان النفس فعل الجسد لانها صورته او يكون بالقوة الى فعل آخر تابع كالملاك الذي هو بالقوة الى وجوده . وهذا النوع اقلّ بساطة من الاول ولكنه اقلّ تركيباً مما دونه ومن ثم اقل

٦ ثم ان كل مركب فالخير فيه ليس خير هذا او ذاك الجزء من

كهاً من الاول واكثر كهاً مما دونه وذلك لان الشيء كلما اشتدت فيه الصورية اي كلما تدنى الى حيز صفاً الفعل الذي له وخصوصه ازداد تبسّداً عن القوة فعن التركيب كما سترى قريباً .

ويقابل هذه البساطة الصورية الفعلية التركيب الصوري الذي هو اما تركيب طبيعي من مادة وصورة ويسمى التركيب الجوهرى او من المحل والعرض ويعرف بالتركيب العرضي . واما تركيب متفسيقي من الذات والوجود او من الطبيعة والشخص واما آخر التركيب منطقي من الجنس والفصل . وانواع التركيب هذه يطلق عليها اسم التركيب الباطن . (راجع مطلب ٧ بح ٣ جزء ١ من الخلاصة اللاهوتية) . فاذا دقت النظر في انواع التركيب هذه وهي المتعارفة عند عموم الفلاسفة وضح لك ان اركان مثل هذا التركيب اثنان لا غير وهما الفعل والقوة ، اذ ان المادة هي بالقوة الى الصورة التي هي فعلها ، والمحل بالقوة بالنظر الى العرض الذي هو فعل له والذات بالقوة الى الوجود الذي هو الفعل المعطى لها تحقق الحصول في الخارج وكذا الطبيعة هي بالقوة الى فعل الشخص والجنس الى فصله . ولكن الركن الذي يتوقف عليه التركيب بنوع اخص انما هي القوة لضرورة احتياجها في الوجود الى الفعل . فيتحصل مما تقدم انه كلما تكاملت الصورة وتغلبت على المادة في الشيء المركب منهما كان ذلك الشيء ابعد عن التركيب واقرب من الوحدة والبساطة ، لان الصورة كلما زادت المادة تكميلاً زادت اقرب عن القوة وقرباً من الوحدة اي البساطة . كما يظهر من استقراء مراتب الصور فان صور العناصر مثلاً لاستغراقها في المادة فانها قليلاً ما تكمّلها وإنما تبقى في القوة الى افعال المترج والحي والحيوان والنطق فاذا وردت عليها صورة المترج زادت كمال الامتزاج ثم صورة الحي تريد كمالاً آخر وكذا تدريجاً بحيث ان الصورة كلما تدرجت في الاستكمال نقصت في المادة شيئاً من القوة فالتركيب وأدنتها من الوحدة والبساطة . ولا يقل قائل

اجزائه وانما هو خير الكل ، وقولي الخير اريد به الذي هو باعتبار الخيرية المختصة بالكل والتي هي كمال الكل . وذلك لان الاجزاء بالنظر الى الكل ناقصة كما ان اجزاء الانسان ليست الانسان فان اجزاء العدد السداسي ليس لها كمال السداسي وكذلك اجزاء الخط لا تبلغ في كمالها مبلغ المقدار الذي للخط كله . فاذا ان كان الله مركباً فالكمال والخيرية التي هي خاصة به يكون في كله لا في جزء من اجزائه . وعليه فلا يكون فيه ذلك الخير المحض الثابت له والخاص به ومن ثم فلن يكون هو نفسه الخير الاول الاعظم (١) .

ان الصورة اذا زادت المادة تكميلاً وتنقيصاً بما فيها من القوة فان المركب منها ومن المادة يراد فيه عدد الكمالات فلا ينتهي عنه معنى التركيب لاننا نجيب ان الكمالات الحاصلة حينئذ تكون في الشيء متحدة ومن وجه البساطة فيا انها تكون في غيره متعددة وبما في الشيء . فالتعدد بالقوة لا بالفعل . والحاصل ان اسم البساطة في قول القديس توما (كلما كان الشيء اكثر شرفاً كان اشد بساطة) انما يراد بها لا البساطة المادية بل البساطة الصورية التي شرحناها . وعليه فيكون المبدأ الذي وضعه صادقاً (١) معنى البرهان انه لما كان الله هو الخير الاول الاعظم كان انه ان كان مركباً حصلت خيرية الكل لكليه من حيث هو كل وفاق تلك الخيرية الاجزاء . ومن ثم كانت الخيرية حالة في شيء اي في الكل . واستفادة شيء اي للاجزاء فينتج ان الخيرية فيه تكون من جهة محدودة لان كل ما حل في محل حدده المحل فلزم اذ ان لا يكون الله الخير الاعظم لاقتضاء الخير الاعظم عدم المحدودية او من جهة اخرى كانت تلك الخيرية مستفادة شيء . فلا تكون الخيرية الاولى لان ما هو مستفاد للشيء ليس

٧ ايضاً لكل كثرة لا بُدَّ من وجود الوحدة قبلها ولكن في كل مركب كثرة فاذا لا بُدَّ من ان ما هو قبل كل شي . واعني به الله يكون بمنزل عن التركيب .

الفصل التاسع عشر

في ان الله ليس فيه شي . بالقسر ولا ما هو دون الطبيعة
ومما تقدم يتحصل ان الله ليس فيه شي . قسري ولا ما هو دون الطبيعة (١) وذلك :

١ لان كل ما يوجد فيه شي . قسري وما دون الطبيعة كان فيه شي . مزيد عليه ضرورة ان ما كان من جوهر الشي . فيستحيل ان يكون قسرياً أو دون الطبيعة ، وما من شي . بسيط له في نفسه شي . مزيد عليه اذ يلزمه حينئذ التركيب منه . فاذا لما كان الله بسيطاً وقد بيناه في الفصل السابق كان من المستحيل ان يكون فيه شي . قسري ودون الطبيعة .

٢ ايضاً لان الضرورة الحاصلة عن القسري ضرورة الاكراه يكون أولاً له . فاذا ان وضعنا في الله شيئاً لا يثبت له الكمال الخاص بالله فلن يكون الله الخير الاول والاعظم . وهذا يلزمه ان وضعناه مركباً . (١) القسري على ما عرفه ارسطو والقديس توما هو ما يحصل في الشي . عن مبدأ خارج وليس في الشي . ميل اليه بل الى ضده . ورسمه ايضاً ارسطو بانه ما يعوق ويمنع من انحاز الميل الطبيعي او الشهوة الارادية وهو امر محزن وموئلم واما ما هو دون الطبيعة فهو ما يحصل في الشي . عن مبدأ خارج وليس في الشي . ميل اليه ولا نفور منه بل نسبته اليه على السواء وبهذا يختلف القسري عما هو دون الطبيعة . ثم اعلم ان ارسطو يثبت هذه القضية التي نحن في صدها في قسم ٢ ك ٥ من الالهيات .

هي ضرورة ناشئة عن شي . آخر (١) وليس في الله ضرورة عن شي . آخر وانما هو ضروري بذاته وعلة للضرورة في الاشياء الاخرى . فاذا ليس في الله شي . مكروه عليه وقسري .

٣ ايضاً كل شي . يوجد فيه أمر قسري فيمكن ان يوجد فيه شي . غير الذي يصلح بذاته لذلك الشي . لان القسري يضاد ما هو موافق للطبيعة . ولكنه يستحيل ان يكون في الله امر دون ما هو ثابت له باعتبار ذاته اذ انه باعتبار ذاته واجب الوجود كما بيناه (٢) فاذا يستحيل ان يكون في الله امر قسري .

٤ ايضاً فان كل ما فيه شي . قسري وغير طبيعي فشأنه ان يتحرك عن آخر . لان القسري ما كان مبدأ من الخارج مع عدم مساعدة متحمل القسر (٣) . والله غير قابل للحركة بته كما قد

(١) قال « الضرورة الحاصلة عن القسر » لان ما يوقعه الاكراه او القسر هو ضروري وهو المعنى الثالث للضروري كما قاله ارسطو في المحل المذكور ولهذا من يقع عليه الاكراه يقال انه مضطر وفعل بالضرورة الملجئة . ثم زاد ارسطو قال والقسري محزن وموئلم لان الضرورة التي تجربنا على فعل ما نكره ولا ميل لنا اليه انما هي علة للحزن ومن هذا يتخذ برهاناً اخر لاثبات هذه القضية وهو ان القسري محزن والله براء من كل حزن فاذا لا قسر فيه . (٢) لان ما هو ضروري الوجود اي واجب الوجود بذاته فضرورته له من نفس جوهره ويستحيل ان يكون على خلاف ما هو لأن هذا تعريف للضروري الحصري كما علمه ارسطو فاذا لو امكن ان يوجد في الله شي . قسري لوجد فيه ضروري ليس له من ذاته وكان على خلاف ما هو من ذاته وكان بالقوة الى هذا الضروري القسري وهذا محال . (٣) زد ان محتمل القسر ممانع تنسمة للتعريف .

يتناه . فاذا لا يمكن ان يكون فيه شئ . قسري وغير طبيعي (١) .
وعلى هذا مبني ما قاله الفيلسوف « في ك ه من الالهيات » من
ان الاشياء التي هي ازلية وغير متحركة ليس يكون فيها شئ
قسري ولا دون الطبيعة .

الفصل العشرون

في ان الله ليس بجسم (٢)

١

ومما تقدم يتبين ان الله ليس بجسم وذلك :

١ لان كل جسم لما كان متصلاً كان مركباً وله اجزاء والله

(١) اي ان الابرار منه ضرورة بل له ضرورة عدم التغير وهي
ضرورة غاية في الكمال والسعادة كما قال ارسطو في المحل نفسه .

(٢) بعد ان نفى عن الله التركيب بوجه الجملة انتقل الى التفصيل
تدريجياً لفهم المطالع الى معرفة الله معرفة أبين وأكد ، فأتى على نفي اشخاص
انوع التركيب عن الله . ولما كان التركيب إما تركيباً من شئ واما
تركيباً مع شئ ، سلب اولاً عن الله كل تركيب من شئ آخر ثم (في
ف ١٦ وما يليه) كل تركيب مع شئ آخر . واما التركيب من شئ
فاذاً أنه تركيب كمي وعقد له هذا الفصل ، واما تركيب من شخص
وطبيعة فبحث عنه (ف ٢١) وإما من الوجود والذات (ف ٢٢) واما
تركيب من محل وعرض (ف ٢٣) وإما اخيراً تركيب من جنس
وفصل (ف ٢٤) . اما الفصل الذي نحن في صدده فقد اتى الماتن فيه
على ثلاثة امور فذكر الادلة العامة ثم أورد أدلة ارسطو واخيراً زيف
أدلة الاقدمين . وان ارسطو في (ف ٢٠ ك ٨ في الدماغ الطبيعي)

ليس مركباً كما تبين ف ١٨ . فاذاً ليس بجسم .

٢ ايضاً كل ك ه فانه من وجه ما بالقوة فان المتصل منه منقسم
بالقوة الى غير النهاية والمنفصل منه اي العدد قابل للزيادة الى غير
النهاية . وكل جسم فهو ك ه فاذاً كل جسم انما هو بالقوة . والله ليس
بالقوة بل انما هو فعل محض كما تبين ف ١٦ . فاذاً ليس الله بجسم .
٣ ايضاً لو كان الله جسماً لوجب ان يكون جسماً من الاجسام
الطبيعية لان الجسم التعليمي (الحساني Mathematicum) ليس
موجوداً بذاته . كما يبرهن عليه الفيلسوف في (ف ه ك ٣ الهيات)
لان الاقطار أعراض ولكن الله ليس بجسم طبيعي لانه غير قابل
التحرك كما تبين (ف ١٣) وكل جسم طبيعي انما هو متحرك . فاذاً
ليس الله بجسم .

٤ ايضاً ان كل جسم انما هو متناه سواء كان مستديراً او
مستقيماً مستطيلاً كما اثبتته الفيلسوف (في ك ١ في السما والعالم ف ٨)
وكل جسم متناه فيمكننا ان ندرك بالعقل والتصور شيئاً يفوقه عظماً
وسمواً . وعليه فلو كان الله جسماً لا يمكننا ان نتصور بالعقل
والخيال شيئاً اعظم منه فلا يكون الله اعظم في تعقلنا . وهذا محال .
فالله اذاً ليس بجسم .

يستنتج كون المحرك الاول اي الله ليس بجسم ولا بقوة في
جسم من ان التحريك بجركة تدوم زماناً غير متناه يقتضي قوة غير
متناهية . كما ستري في المتن . واثبت ابن سينا هذه القضية في كلامه
من بساطة الله (راجع ف ه . مقالة ١ قسم ٢ ك ١ في ترجمتنا للنجاة مع الحاشية .

وهو أيضاً ان معرفة العقل هي أكد وأيقن من معرفة الحس وللحس في طبيعة الاشياء موضوع موجود . فإذا وللعقل أيضاً موضوعه . ولكن على حسب مرتبة الموضوعات تكون مرتبة القوى وكذلك التمييز بينها . فإذا في طبيعة الاشياء معقول ما ، هو فوق المحسوسات جمعاً . وكل جسم موجود في طبيعة الاشياء انما هو محسوس . فإذا لا بُد ان يكون فوق كل الاجسام شي . أشرف منها (١) . فإذا ان كان الله جسماً فلا يكون هو الموجود الأول الاعظم .

و٦ أيضاً ان كل جسم غير حي فاشي . الحي أفضل وأشرف منه . وكل جسم حي فحياته افضل منه لأنه بها يشرف ساير الاجسام . فإذا ما ليس شي . اشرف منه لا يكون جسماً . وهذا هو الله . فإذا ليس الله جسماً .

٢

و٧ أيضاً فان للفلاسفة (كما ورد ٨ ك من الطبيع) بينات وحججاً قاطعة توسلوا بها الى اثبات ما نحن في صدده ، وعمدتها ازالة العالم ، وسلكوا فيها المسلك الآتي وهو :

(١) تحرير هذا البرهان هو لما كانت مرتبة الموضوعات بحسب مرتبة القوى وجب ان يكون لكل قوة موضوع خاص بها والحال معرفة العقل هي أكد واشرف من معرفة الحواس فإذا لا بُد وان يكون للعقل موضوع اشرف من موضوع الحواس ليس يكون محسوساً بذاته ولا بطريق العرض . فإذا ان كان الله جسماً كان فوقه موضوع اشرف منه . اي شي . ليس بجسم

ان كل حركة سرمدية يجب ان يكون المحرك الاول فيها غير متحرك ، لا بذاته ولا بالعرض ، كما اتضح مما سلف (١٣ ف) . وجرم السماء متحرك على الاستدارة بحركة سرمدية . فإذا محركه الاول ليس يتحرك ، لا بذاته ولا بالعرض . وما من جسم يحرك بالحركة المكانية (١) الا ويكون هو متحركاً لوجوب وجود المحرك والمتحرك معاً ، وعليه فكل جسم يحرك يجب ان يتحرك ليكون مصاحباً للجسم الذي يتحرك عنه (٢) .

ثم ما من قوة في الجسم (٣) تكون محركاً ما لم تتحرك هي ايضاً بالعرض لانه إذا تحرك الجسم فقوة الجسم تتحرك معه بالعرض . فإذا المحرك الاول للفلك السماوي ليس بجسم ولا قوة في جسم ، والذي تنتهي اليه حركة السماء في آخر امرها انتهاءها الى المحرك الاول الذي لا يقبل الحركة انما هو الله . فإذا ليس الله بجسم .

(١) يريد «بالحركة المكانية» الحركة المكانية المحضة التي هي تحريك المتحرك ونقلته بمجرد دفع المحرك لا بأثر يوجده المحرك في المتحرك يكون (اي ذلك الاثر) هو نفسه مبدأً صورياً للحركة كما هي الحال في المغناطيس الذي يحرك الحديد جذباً اليه باليحاده فيه هيئة تكون هي المبدأ الصوري لحركة الانجذاب من دون أن يتحرك المغناطيس مع الحديد المجذب .

(٢) لان الدفع يقتضي المماس .

(٣) المراد بالقوة في الجسم القوة الجمانية الممتدة في الجسم لامتداده لا القوة التي تكون في الجسم غير منقسمة بانتسابه ، اعني التي تكون كلها في كله وكلها في كل جزء من اجزائه كالتنفس في الجسد كما سيرر بك قريباً .

و^٨ ايضاً ما من قدرة غير متناهية (١) تكون قدرة حائلة في عظم.

(١) اعلم ان التناهي واللاتناهي يقالان بالذات على ما هو كم بالذات وليست القوة بما يقال عليه كم بالذات لانها داخلية في مقولة التكيف . وكذا ليس شي من صور الاجسام غير المقادير بحكم بالذات، فمن ثم حمل التناهي واللاتناهي على القوة حمل بالاشتراك او المجاز لاجل نسبة لها الى ما هو كم بذاته . فان القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر عنها او الى مدة بقاء الفعل منها . فالتناهي واللاتناهي يقالان اذاً على القوة من ثلاثة أوجه : من وجه شدة ظهور الفعل ومن وجه تعدد الافعال ثم من وجه مدة بقاء الفعل متواصل الى امد ما .

فما كان من القوة متفاضلاً بنوع الشدة، كان متناقصاً بنوع المدة؛ بنوع انه يفعل مثل فعل الاضعف في مدة من الزمان انقص ضرورة ان القوة اذا حركت اشد فان مدة حركتها تكون اقصر لبلوغها النهاية الموجودة او المفروضة باسرع مدة وبمعكسها القوة التي تتناقص شدة فان مدة حركتها تكون اطول لتراخي بلوغها الى النهاية التي تبلغها القوة الاشد في مدة متساوية .

واما اللاتناهي في العدة واللاتناهي في المدة فيختلفان باختلاف الاعتبار لان اعتبار المدة في ما له ثبات واحد، اذ المراد بالمدة مدة البقاء ومعنى البقاء الثبات. واما اعتبار اللاتناهي في العدة فالما هو فيما يتلاشى كاللاتناهي في الحكم المنفصل التي اجزائه ليست معاً .

و^٩ هل يمكن ان يكون كم متصل موجود الذات ذا وضع غير متناه او كم منفصل اي عدد مرتب الذات موجود معاً لا متناهياً؟ فالجواب كلا كما عليه اجلاء الائمة، وقد برهن عليه ابن سينا في الطبيعيات (فصل في النهاية واللاتناهي نقلاً عن اريسطو) والمراد بالمرتب الذات في العدد ان يكون بعضه أقدم من بعض بالطبع في ذاته لا ما كانت فيه الاجزاء لا تتناهي وليست

وقدرة المحرك الاول قدرة غير متناهية . فاذاً لا تكون في عظم . وعليه فان الله الذي هو المحرك الاول لا يكون جسماً ولا قدرة في جسم .

اثبات المقدمة الاولى هو أنه إن كانت القدرة في عظم ما غير متناهية، فإمّا ان تكون في عظم متناه او غير متناه . ولكن العظم غير المتناهي لا وجود له كما اثبتته الفيلسوف (في ف ٥ ك ٣ من الطبيع وفي ك ١ في السما والعالم) . ثم العظم المتناهي يستحيل ان يكون ذا قدرة غير متناهية . ومن ثم ولا واحد منهما اي من العظمين يمكن ان يكون ذا قدرة غير متناهية (١) اما كون العظم المتناهي يستحيل ان يكون ذا قوة غير متناهية فالبرهان عليه هو هذا : ان الاثر الذي تفعله القدرة الاصغر في اطول مدة من الزمان يوازي الذي

معاً او كانت ذات عدد غير مترتب في الطبع ولا في الوضع . قاله ابن سينا في المحل المذكور .

و^{١٠} المقصود في هذا الفصل ان كان وجود كم متصل موجود الذات ذي وضع غير متناه متمتعاً، فهل يمكن ان تحل في مثله قوة غير متناهية من جهة الشدة او جهة المدة بمعنى ان تلك القوة تحرك طوال الابد؟ فالجواب عليه ايضاً بالنفي وهذا ما يثبتته الماتن ههنا نقلاً عن اريسطو . وابن سينا يبسط هذه البراهين نفسها مع تصرف في كتابه في الطبيعيات (النجاة) الذي ترجمناه الى اللاتينية .

(١) وإلا كان كل من العظمين يحرك في الآن والحركة في الآن متمتعة كما اثبتته الفيلسوف ك ٦ في الطبيعيات . وترى برهان ذلك في ما يلي من كلام الماتن .

تفعله القدرة الاكبر في مدة أقصر ايّا كان ذلك الأثر اعني سواء كان من قبيل الاحالة والتغيير او من قبيل الحركة المكانية او من قبيل حركة اخرى اية كانت .

والقدرة اللامتناهية لهي اعظم من كل قدرة متناهية . فاذا لا بُدّ من ان تفعل اثرها بمدة اقصر وبتحريك اسرع مما تفعله كل قدرة متناهية . وليس يتفق ان يتم لها ذلك في مدة اقصر تكون (هذه المدة) هي الزمان . فبقي ان يتم لها ذلك في ما لا ينقسم من الزمان . وعليه فيكون كل من التحريك والتحرك والحركة حاصلاً في الآن . وقد اثبت الفيلسوف نقيض هذا (في ف ٣ ك ٦ من الطبيع) واما ان القوة اللامتناهية في جسم متناه لا يمكنها ان تحرك في الزمان فاليك دليله : لتكن القدرة اللامتناهية (أ) فلنأخذ جزءاً منها (ب) فيكون هذا الجزء اذاً يحرك بمدة اطول ، ولكن لا بُدّ من ان يكون بين هذا الزمان الذي يحرك فيه الجزء والزمان الذي فيه تحرك القوة كلها تناسب ما ، إذ ان كلا الزمانين متناه . فلنفترض ان هذه النسبة بين هذين الزمانين هي نسبة عشرة اضعاف ، فان فرض هذه النسبة او غيرها ليس يقدر بهذا البرهان ولا ينقص من قوته فان زدنا هذه العشرة الاضعاف على القدرة المتناهية المذكورة فيجب أن ننقص من الزمان بقدر نسبة ما زيد على القوة المتناهية اذ ان القوة الاعظم تحرك في مدة اقصر .

فاذاً ان زدنا على هذه القوة العشرة الاضعاف من الشدة فهذه القوة تحرك في مدة من الزمان هي عشر الزمان الذي كان يحرك

فيه الجزء الاول المفروض من القوة اللامتناهية اعني به (اب) . مع ان هذه القوة التي هي عشرة اضعافه هي قوة متناهية لان لها نسبة معينة الى قوة متناهية . فبقي اذاً ان القوة المتناهية والقوة اللامتناهية تحركان في زمان متساو وهذا محال .

فاذاً القوة اللامتناهية في عظم متناه لا يمكنها ان تحرك في زمان ما (١) .

واما كون قوة المحرك الاول غير متناهية فدليله : انه ما من قوة متناهية يمكنها ان تحرك طوال زمان غير متناه . وقدرة المحرك الاول تحرك طوال زمان لا متناه ، لان الحركة الاولى سرمدية . فاذاً قدرة المحرك الاول غير متناهية .

وابتات المقدمة كما يلي : لو كانت قوة متناهية في جسم ما تحرك طوال زمان غير متناه لكان جزء هذا الجسم الذي له جزء القوة يحرك في مدة اقصر لان الشئ كلما كان اعظم قوة كان في مكنته ان يواصل حركته الى مدة اطول . وهكذا يكون الجزء المذكور يحرك في زمان متناه والجزء الاكبر يمكنه ان يحرك في مدة اطول . وهكذا يكون دائماً اعني بقدر ما يزداد من الشدة على قوة المحرك يزداد على مدة الزمان بنسبة واحدة .

ولكن هذه الزيادة اذا كررت مراراً فانها لا بحالة تبلغ الى كمية الكل بل تفوقها ايضاً . فاذاً الزيادة من جهة الزمان تبلغ كمية

(١) فاذاً كل من التحريك والتحرك والحركة يكون لا في الزمان بل في الآن وهذا محال .

الزمان الذي يحرك الكل فيه . ولكن الزمان الذي يحرك فيه الكل قد قيل انه غير متناه . فاذا الزمان المتناهي يقدر الزمان الغير المتناهي وهذا محال .

٣

الاعتراضات وحلها .

ولكن هذا المسلك تقوم عليه اعتراضات كثيرة :

اولها انه يجوز تقدير ان ذلك الجسم الذي يحرك الحركة الاولى ليس منقسماً كما يتضح ذلك في الجسم السماوي . والبرهان المذكور مبني على ان ذلك الجسم منقسم ، والجواب على هذا ان القضية الشرطية التي يكون مقدمها محالاً قد تقع صادقة حتى لو فرض شي ينقض صدق تلك القضية ، للزم المحال ، كما لو ابطال أحد صدق هذه الشرطية وهي : « إن كان الانسان يطير فله اجنحة » للزم المحال . وبهذا المعنى ينبغي فهم طريقة الاثبات المذكور . لان هذه الشرطية « ان كان جسم الفلك منقسماً فيكون جزؤه اقل قوة من الكل » هي صادقة ولكن هذه الشرطية يرتفع صدقها منتقضاً إن وضع المحرك الاول جسماً لما يلزم عن ذلك من المحالات . وعليه كان هذا بين الاستحالة وبمثل هذا الجواب يمكن ان يجاب فيما اذا وقع الاعتراض على ازدياد القوى المتناهية . لانه لا يجوز ان يكون في طبائع الاشياء قوى تكون بحسب كل نسبة تكون للزمان الى اي زمان كان ومع ذلك فالشرطية التي يحتاج اليها في البرهان المذكور انما هي صادقة .

٢ الاعتراض الثاني أن الجسم وإن كان متجزئاً (اي شأنه ان

بتجزاً) فيمكن مع ذلك ان توجد في الجسم قوة لا تتجزأ بتجزؤ الجسم كالنفس الناطقة فانها لا تتجزأ بتجزؤ الجسم .

والجواب عليه ان الطريقة المذكورة لا يبرهن بها على أن الله ليس متحداً بجسم كاتحاد النفس الناطقة بالبدن الانساني بل أنه ليس بقوة في جسم كالقوة المادية التي تنقسم بانقسام الجسم (١) . ولهذا ايضاً يقال في العقل الانساني إنه ليس جسماً ولا قوة في جسم . وأما أن الله ليس متحداً بجسم كالنفس فالدليل عليه غير هذا .

٣ الاعتراض الثالث هو انه ان كانت كل قوة حائلة في جسم انماهي متناهية كما يتبين من الطريقة المذكورة وكان لا شيء . يمكنه بقوته المتناهية ان يدوم زماناً غير متناه فينتج انه ما من جسم يمكن ان يدوم بقاؤه زماناً غير متناه . وهكذا يكون فلك السماء عتيداً فساداً بالضرورة .

(١) يسهل عليك فهم هذا البرهان اذا علمت ان الصور التي يفعل بها الشيء منها ما هي في حد ذاتها غير منقسمة واذا حلت في محل فتحل غير منقسمة ايضاً وهي التي تحل كلها في المحل حاولها في المحل المساوي وتكون كلها في كل جزء من اجزاء المحل المساوي كالنفس الناطقة في البدن الانساني . فهذه لا تنقسم بانقسام المحل لانها كلها في كل جزء منه . ومنها ما هي في حد ذاتها غير منقسمة ولكنها اذا حلت في محل فيطرأ عليها الانقسام والامتداد بطريق العرض كالبياض مثلاً واللون والحرارة والبرد وماشاكل . فمثل هذه اذا كانت منفصلة عن المحل فلا تقبل القسمة بالكم . واما اذا وجدت في المحل فتقسم وتقدر بانقسامه وامتداده لانها وان كانت كلها في كل المحل فليست في كل جزء منه . ومثل هذه القوة يوصف بأنه مادي . والبرهان المورد في المتن يثبت ان الله ليس من جملة هذه القوى المادية فافهمه .

وهذا الاعتراض قد أجاب عنه البعض بان الفلك السماوي باعتبار القوة التي له في نفسه انما هو قابل للزوال ولكنه يستفيد دوام بقائه من آخر له قوة لا متناهية . ويظهر ان هذا الحل تقوم عليه شهادة افلاطون حيث يمثل الله مخاطباً الاجرام السماوية قائلاً : **« إِن كُنْ مِنْ طِبَائِعِكُمْ أَنْ تَكُنْ مِنْحَلَّاتٍ وَأَمَّا بَارَادَتِي فَانْتَنَ غَيْرَ مِنْحَلَّاتٍ لِأَنْ ارَادَتِي أَقْوَى مِنْ عِلَاقَتِكُنْ »** .

إلا ان الشارح (١) في ك ١١ من الالهيات يُخْطِئُ هذا الحل لانه من المستحيل عنده ان ما هو في ذاته ممكن أن لا يوجد يستفيد من غيره . دوام الوجود ؛ اذ يلزم عن ذلك أن الفاسد ينقلب غير فاسد ، وهذا على رايه محال . ولهذا أبدى جواباً من عند نفسه فقال : كل قوة في الفلك السماوي فلانها هي قوة متناهية ومع ذلك فليس ينبغي ان تكون فيه كل قوة ؛ فان القوة التي للفلك على ما رآه اريسطو (في ك ٨ من الالهيات) انما هي القوة الى الابد لا الى الوجود ومن ثم لا يجب ان يكون فيه قوة الى الوجود .

ولكن ينبغي ان تعلم ان جواب الشارح هذا غير كاف . لانه وان سلمنا ان ليس في الفلك السماوي قوة شبيهة بالقوة الانفعالية الى الوجود وهي قوة المادة ، فان فيه مع ذلك قوة اشبه (٢) بالقوة

(١) يعني به ابن رشد .

(٢) قال « اشبه بالقوة الفاعلة التي هي قوة او فضيلة الوجود » لان القوة على الوجود وان كانت متعلقة بالصورة لا بالمادة لأنها هي المعطية للمادة الوجود فمع ذلك ليست، اي الصورة، هي المبدأ الفاعل بمحصر المعنى ولكنها

الفاعلة . وهي قوة الوجود اذ ان الفيلسوف (في ك ١ من في السما والعالم) قد صرح قائلاً ان للسما . قدرة على ان توجد دائماً . ولهذا كان الاولى ان يقال انه لما كانت القوة تقال بالقياس الى الفعل وجب ان يكون الحكم فيها بحسب نوع الفعل والحركة باعتبار حقيقتها ذات كم وامتداد ، ولهذا فان دوام بقائها اللامتناهي يقتضي ان تكون القوة المحركة لامتناهية ولكن الوجود ليس له شيء من الاقتدار الكمي وخصوصاً في الشيء الذي وجوده لا يعتوره تغيير كما هو جرم السما . فليس يجب اذا ان تكون قوة الوجود في الجسم المتناهي غير متناهية وان دام بقاؤه الى اللانهاية . لانه سواء على الشيء ان يبقى بقوة الوجود آنأ واحداً او زماناً غير متناه ، لان الوجود الذي لا يتغير لا يقارنه الزمان الا بطريق العرض . (١)

تقرب من المبدأ الفاعل في العلية ولهذا لم يقل انها القوة الفاعلة بل اشبه بالقوة الفاعلة .

(١) لكي تفهم قوة هذا البرهان يجب ان تعلم ان الزمان لما كان مقدار الحركة لا يقع تحته الا ما يقارنه الحركة والتغير ، والوجود الجوهرى من حيث هو كذلك وان كان في حد ذاته لا يقع تحت الزمان فقد يقع تحته اذا قارنته الحركة والتغير . حينئذ تقدر بالزمان لا بحالة . ودوام وجوده متغيراً ومتحركاً الى ما لا نهاية له من الزمان يستلزم ضرورة وجود قوة غير متناهية تعطيه دوامه اللامتناهي لاقتضاء المعاول علة موازية ومناسبة له . واما الوجود الذي لا يلحقه تغيير فدوامه زماناً غير متناه لا يقتضي قوة غير متناهية لانه لما كان غير داخل في مقدار الزمان لعدم تغيره فالبقاء آنأ واحداً أو زماناً غير متناه سواء فيه ، اذ ان قياس دوامه قياس مستمر وغير متجزئ . (عن الشارح بتصرف) .

و٤٠ الاعتراض الرابع هو هذا وهو: انه لا يظهر ان الذي يحرك في زمان غير متناهٍ من الضرورة ان يكون له قوة غير متناهية، ان كان من الحركات التي لا تتغير ولا تضعف ولا تخور بالحركة لان مثل هذه الحركة لا تنقص شيئاً من قوتها، وعليه فاذا حركت مدة من الزمان فيمكنها ان تحرك بعد ذلك بمدة من الزمان لا تكون اقصر من الاولى. فقوة الشمس مثلاً متناهية ولكن لان قوتها هذه الفاعلة لا تنقص بفعالها فلا يمكنها بحسب طبيعتها ان تفعل فعلها في هذه الاشياء السفلية الى زمان غير متناهٍ.

فنجيب عليه انه ليس جسم يحرك ما لم يكن متحركاً من غيره كما ثبت فيما تقدم ف١٣ وعليه اذا اتفق ان جسماً لا يتحرك عن غيره فيلزم ايضاً انه لا يحرك وكل شئ يتحرك عن غيره انما فيه القوة الى المتضادات، لان حدود الحركة متضادة (١) ومن ثم كان ان كل جسم يتحرك اذا اعتبر في حد ذاته كان ممكناً ان لا يتحرك. وما يمكنه ان لا يتحرك فليس له في نفسه ان يتحرك زماناً دائماً ولا ان يحرك زماناً دائماً.

فالبرهان المتقدم اذاً انما مأخذه من القوة المتناهية التي هي لجسم متناهٍ والتي لا يمكنها من ذاتها ان تحرك زماناً غير متناهٍ. ولكن الجسم

(١) لان حركة ما يتحرك عن غيره ليست منه بل من الغير فانما هو يتحرك اذا حركه ذلك ويسكن اذا لم يحركه. فهو اذاً في حد ذاته في القوة الى التحرك واللاتحرك، وحدود الحركة متضادة فهو اذاً في القوة الى المتضادات، بحيث انه اذا كان في حد من الحركة فهو في القوة الى التحرك الى الحد الاخر بفعل المحرك له. ويراد بالحد ما تنتهي اليه الحركة.

الذي هو بذاته ممكن ان يتحرك وان لا يتحرك وان يحرك وان لا يحرك فيمكنه ان يستفيد دوام حركته من غيره وذلك الغير يجب ان لا يكون جسماً. ولهذا وجب ان يكون المحرك الاول غير جسم، واذا كان هذا كذلك فلا مانع من جهة الطبيعة أن الجسم المتناهي الذي يكتسب من غيره تحركه يكتسب ايضاً دوام التحريك. فان الفلك السماوي الاول باعتبار الطبيعة يمكنه ان يحرك الأجرام السماوية السفلى حركة مستمرة دائماً بان كره تحرك أخرى. وكون الجسم الذي هو من ذاته في القوة الى التحرك واللاتحرك يستفيد من غيره استمرار حركة دائمة على ما قاله الشارح (في ك ١٢ من الالهيات) ليس مستحيلاً كما فرضت استحالة اكتسابه دوام الوجود، ذلك لان الحركة انما هي أثر موقع من المحرك على المتحرك، ولهذا يجوز أن يستفيد المتحرك من غيره دوام الحركة وبخلافه الوجود لان الوجود شئ مستقر ثابت وساكن في الوجود وعليه فما كان من ذاته بالقوة الى الوجود فهذا على ما قاله الشارح نفسه لا يمكنه والطبيعة على مجراها ان يكتسب من غيره دوام الوجود. وه٠ يعترض خامساً أن المسلك المذكور لا يستفاد منه دليل راجح على ان لا وجود القوة اللامتناهية في العظم أولى من وجودها في خارج العظم لانه على كلا الحالين يلزم ان تكون القوة بحركة لا في زمان (١).

(١) معنى الاعتراض انه كما ان القوة اللامتناهية اذا كانت حالة في عظم فيلزم على مذهب اريسطو المذكور ان لا تتم حركتها في الزمان بل في

والجواب عليه ان التناهي واللاتناهي انما هما في الجسم العظم والزمان والحركة باعتبار سبب واحد كما ورد البرهان على ذلك (في ك ٦ و ٣ من الطبع) ولهذا كان اللاتناهي في الواحد من هذه رافعاً للنسبة المتناهية في غيره . واما ما كان من القوى العارية عن العظم والحجم فليس التناهي واللاتناهي فيهما مقولين الا باشتراك الاسم وعليه فهذا المسلك البرهاني لا محل له في مثل هذه القوى (١) .

والاحسن ان يقال جواباً على ذلك ان للسبب محركين احدهما قريب والاخر بعيد فالقريب ذو قوة متناهية وعنه يحصل ان يكون لحركة السبب سرعة متناهية، واما البعيد فذو قوة لا متناهية وهذا يجعل ان تكون للسبب حركة ممكنة البقاء الى اللانهاية وهكذا

الآن فكذلك اذا كانت لا في جسم يلزم المحال نفسه وهو استحالة حصول الحركة بدون الزمان ضرورة ملازمة الزمان للحركة لانه مقدارها . فاذاً كونه يستحيل أن القوة تحرك لا بالزمان لا يلزم فقط أنه لن يوجد قوة غير متناهية في العظم بل يلزم انه ليس يوجد قوة لا متناهية على الاطلاق .

(١) ان الماتن يدفع هذا الاعتراضات بثلاثة اجوبة اولها هو هذا وهو لابن رشد ومفاده: ان مماثلة القوة التي هي في الجسم بالقوة العادية عنه غير صحيحة لان التناهي واللاتناهي المقولان على القوة التي هي في خارج الجسم انما يقالان باشتراك الاسم ، ولهذا فلا يلزم من لا تناهي هذه القوة رفع النسبة المتناهية في الزمان والحركات . وبخلافها القوة الحالة في الجسم لانها تكون متناهية اولاً متناهية بحسب تناهي اولاتناهي الزمان والحركة . ومن ثم كان اللاتناهي في واحد من هذا رافعاً للنسبة المتناهية في غيره . ألا ان القديس توما لا يصوب هذا الجواب بل يقبحه في الجواب التالي .

يتضح أن القوة اللامتناهية التي لا تحل في العظم يمكنها ان تحرك في الزمان لكن لا مباشرة واما القوة الحالة في العظم فلا بد لها من أن تحرك الجسم مباشرة ، اذ ليس جسم يحرك الا ويكون متحركاً . ومن ثم اذا حركت فينتج أنها تتحرك لا في الزمان ولكن احسن ما يمكن ان يقال في هذا هو ان القوة التي ليست حالة في الجسم انما هي عقل وتحرك بالارادة (١) فتكون حركتها بحسب اقتضاء المتحرك لا بحسب نسبة طاقتها . واما القوة الحالة في الجسم فلا يمكنها ان تحرك الا بضرورة الطبيعة اذ قد ثبت بالبرهان ان العقل ليس بقوة في جسم . وعليه فان هذه القوة تحرك بالضرورة على حسب نسبة ما لها من الكم . فيحصل من ثم أنها اذا حركت فتتحرك في الآن .

فاذا تقرر هذا وانحلت المشكلات المتقدمة فبرهان اريسطو يكون مستقيماً صحيحاً .

(١) يريد بهذه القوة القوة الأولى والبعيدة للحركة فلما كانت هذه القوة عقلاً كان تحريكها عن ارادة ومن اجل غاية . وعليه فلا تستغنى وسعها في التحريك بل تلاحظ طبيعة المتحرك وقابليته مع الغاية التي تكون الحركة من اجلها . والحركة في الان لا تطبقها طبيعة المتحرك لمنافاة تحركه لان ، ولا تقتضيها الغاية المقصودة . وعليه فالقوة الاولى التي هي عقل تحرك في الزمان مراعاة لطبيعة المتحرك وللغاية . واما القوة التي هي في الجسم واعني بها القوة المحركة الثانية فانما هي صورة الجسم المادية فتكون حركتها بالضرورة بحسب طبيعتها وعلى قدر ما لها من الطاقة فيلزم اذا حركت ان تحرك في الان .

ويستدل ايضاً على ان الله ليس بجسم من ان كل حركة صادرة عن محرك جسمي فليست تكون متواصلة وعلى قياس واحد مطرد (١) وذلك لان المحرك الجسماني في الحركة المكانية انما يحرك بالجذب او بالابعاد والدفع وكل ما يُجذب أو يُدفع ليست تكون نسبته الى محركه منذ بداية الحركة الى نهايتها نسبة واحدة، اذ قد يكون تارة أبعد وتارة أقرب اليه . فإذا لا يمكن لجسم ما ان يحرك حركة متواصلة وعلى نمط واحد مطرد؛ والحركة الاولى متصلة وعلى نمط واحد كما تبين في ك ٧ من الطبيعيات . فإذا المحرك الاول للحركة الاولى ليس بجسم .

ايضاً ما من حركة من اجل غاية تخرج من القوة الى الفعل يمكن ان تكون مستمرة ابداً لانها تنقطع وتسكن عند حصول الفعل . فإذا ان كانت الحركة الاولى دائمة ابداً فلا بُد من ان تكون من اجل غاية دائمة الاستمرار وبالفعل من كل وجه (٢) . وليس شيء

(١) قال الشارح ان هذه القضية وهي « ليست حركة صادرة عن محرك جسماني تكون متواصلة وجارية على قاعدة مطردة » يشترط لصدقها ان تكون الحركة صادرة عن محرك جسماني هو المحرك الاول والاصيل لا عن محرك هو آلة ، كما هي حركة الافلاك السفلية اليومية فانها متواصلة وجارية على قاعدة واحدة وذلك لا لأن محركها محرك أصيل لها ، بل لان محركها آلة يحرك بها العقل المحرك الاول .

(٢) ويعترض على هذا ان انقطاع الحركة وسكونها عند بلوغ الغاية مطلق الصديق سواء كانت الغاية مما يخرج من القوة الى الفعل او ممّا هو

من الاجسام ومن القوى التي هي في الاجسام هذه صفته ، لان جميع هذه متحركة بذاتها او بالعرض . فيتحصل ان غاية الحركة الاولى ليست بجسم ولا قوة في جسم .

ولكن الغاية التي ترمي اليها الحركة الاولى انما هي المحرك الاول الذي يحرك تحريك المشوق المشتهي وهذا انما هو الله . فإذا ليس الله بجسم ولا قوة في جسم .

هذا ولئن كانت ازلية حركة السماء منقوضة بمقتضى معتقداً كما سنوضحه في ف ٣٦ من ك ٢ وف ٣٧ من ك ٣ من هذا المؤلف فيبقى مع ذلك صحيحاً ان هذه الحركة لن تنعدم ولن تنقطع لو هن او عجز يطرأ على المحرك او فساد يفسد جوهر المتحرك اذ لا يظهر أن حركة السماء يلحقها فتور او خوار على تآدي الزمان ودوامه ، وعليه فالادلة المذكورة لا تفقد شيئاً من قوتها الاثباتية (١) .

بالفعل دائماً فانه عند حصول الصحة التي تستخرج من القوة الى الفعل تبطل معالجة الصحة وكذا اذا بلغ الجسم الثقل محله الاسفل فتبطل حركته . والجواب على هذا كما قال الشارح، ان سكون الحركة عند بلوغ الغاية لا يصدق على كل غاية وانما صدقه مقصور على الغاية التي تتبع الحركة، فإن نسبة مثل هذه الغاية الى الحركة نسبة الحد الذي ينتهي اليه سير الحركة ولكنه لا يصدق على الغاية التي تصاحب الحركة وتلازمها . والحال غاية الحركة الفلكية انما هي التشبه بالله من حيث عليته ومن حيث عدم تغيره . ولا تحصل هذه الغاية المقصودة بالحركة الا بدوام الحركة حفظاً للتشبه بعلية الله وبقائهما متواصلة ومثالة حفظاً للتشبه بعدم تغير الله . وهذا دقيق فاحفظه .

(١) معناه ان البراهين المتقدمة لما كانت مبنيّة على فرض ازلية الحركة

ثم ان هذه الحقيقة الثابتة بالبرهان نصدع بها شهادة الكتاب المقدس اذ قد قيل في عد ٢٤ ف ٤ من انجيل يوحنا: لان الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي ان يسجدوا (الاية) . وقيل ايضاً (في رس تيمو : عد ١٧ ف ١) : فلملك الدهور الله الواحد الذي لا يموت ولا يُرى . وفي (عد ٢٠ من ١ من رس روم) : لان غير منظوراته قد ابصرت . . . اذ أدركت بالمبروات (الاية) . وكل الاشياء التي تبصر وتُدرك لا بالحس بل بالعقل انما هي غير جسمية .

٥

وبما اثبتناه الى هنا ينتقض ضلال الفلاسفة الاقدمين المعروفين بالطبيعيين الذين كانوا لا يسمون الا بوجود علل مادية كالنار والماء وما شاكل ذلك، وهكذا كانوا يقولون بأن المبادئ الاولى للاشياء انما هي اجسام، ويسمونها آلهة . ومن جملة هؤلاء قوم كانوا يزعمون ان العلل المحركة انما هي الصداقة والخصومة . وأدلتنا المذكورة تدفع ضلال هؤلاء ايضاً لانه لما كانت الصداقة والخصومة عندهم حالتين في الجسم لزم أن المبادئ الاولى المحركة تكون قوى في جسم . بل

ومعتقدنا القاتوليقي ينفي هذه الأزلية، قد يخطر على بال احده ان فساد المبني يُبطل ما يبنى عليه ولهذا استدرك القديس توما هذا الخطأ في الاستنتاج فقال: ان الايمان وان كان يعلمنا ان حركة السماء سوف تبطل يوماً الا أنه لا يقول ان توقف تلك الحركة السماوية سوف يحصل حدوثه عن عجز في المحرك أو فساد في المتحرك، بل عن ارادة الله وبراهين اريسطو تبني على ما هو ممكن في الطبيعة وعلى هذا الفرض تكون قوّة ومثبتة الا اننا نعتقد ان سيكون خلاف ذلك في واقع الأمر .

ان هؤلاء كانوا ايضاً يجعلون الله مركباً من العناصر الاربعة ومن الصداقة والالفة . فيفهم من هذا انهم كانوا يجعلون الله جسماً سماوياً .

ولم يكن من المتقدمين من قال ما هو قريب من الحق والصواب الا انكسغورس (Anaxagoras) وحده الذي كان يجعل الحرك الاول لجميع الاشياء عقلاً مفارقة .

ثم ان هذه الحقيقة تنقض اضاليل الخوارج الذين كانوا يزعمون أن عناصر العالم وما فيها من القوى هي آلهة كالشمس والقمر والارض والماء وما شاكل ذلك مدفوعين اليه بضلال الفلاسفة .

وايضاً ان ما اوردناه من البراهين يفضح ترهات اليهود السذج وترتليانوس والفاديين أو الانتروبرفيين (١) الاراتقة الذين كانوا يمثلون الله بصورة جسمية . وكذلك بهتان المانيكيين (٢) الذين كانوا يتوهمون ان الله جوهر لا متناه من نور منتشر في فضاء غير متناه . وإن الذي سبب جميع هذه الاضاليل هو أن اصحابها عندما كانوا يتصورون الالهيات كانوا يلجأون معولين على أوهام الخيلة التي لا يمكنها ان تدرك غير الاشباح الجسمية .

- (١) الانتروبرفيون لفظة يونانية مركبة من أنترويس « الانسان » ومُرفي «صورة» وهم الذين يمثلون الله بصورة انسان .
- (٢) المانيكيون او المانيشيون هم اصحاب الاثنينية .

الفصل الحادي والعشرون

في ان الله نفس ذاته

وقد يتحصل مما تقدم ان الله نفس ذاته، نفس ماهيته اي نفس

طبيعته وذلك:

١ لان كل شيء لا يكون نفس ذاته أو ماهيته فلا بُدَّ ان يكون فيه ضرب من التركيب (١).

(١) يثبت الماتن قضيته هذه ببرهانين اولهما البرهان بالنقيض اذ يستتبع نقيض المتقدم من نقيض التالي بقوله: ان لم يكن في الله تركيب فيلزم ضرورة ان لا يكون فيه شيء ليس ذاته. والثاني وهو قوله: ان جميع المركبات تكون الذات فيها معتبرة كالجزم. فاذا هذا دليل على انه حيثما يمكن في شيء امر دون ذاته يمكن ثمة تركيب.

ولكن قد يرد على هذا اعتراض بان يقال: ان كان حيثما تعتبر الذات كالجزم يمكن ثمة تركيب، فالله اذاً مركب لان الالهية هي ما به الله إله كما أن الانسانية هي ما به الانسان انسان.

والجواب عليه ان تنظير الالهية بالانسانية والله بالانسان خطأ فلسفي شنيع. وان كان اسماً الالهية والانسانية في الوضع اسمي معنى، واسماً الله والانسان اسمي عين، وكل من الالهية والانسانية والله والانسان متفق لفظاً وفي الاصطلاح اللغوي، إلا انه لا شركة ولا تماثل مطلقاً بين الالهية والله والانسان في وجه الدلالة وباعتبار المدلول، وذلك لان الالهية صورة قائمة بذاتها ومشخصة بنفسها، وبخلافها الانسانية، واسم الله دال على نفس الالهية بخلاف الانسان. ومن ثمّ فلما كانت الانسانية صورة غير قائمة بذاتها كان انها تحتاج للقيام بذاتها الى مبادي. مشخصة لها قاصرة لشمول معناها والى أغراض متممة لكمالها الاول. فينتج من ثمّ ضرورة ان اعتبار الذات الانسانية كالجزم في الشخص الانساني اعتبار مطابق لواقع الحال وله

لانه لما كان لكل شيء ماهيته وذاته، كان أنه ان لم يكن في شيء ما شيء آخر سوى ماهيته، فكل ما يكونه ذلك الشيء، انما هو ذاته

مستنده في الطبيعة إذ ان الذات الانسانية في الانسان هي بالحقيقة جزء منه. فيكون اسم الانسان باعتبار الوضع وباعتبار وجه الدلالة دالاً على شيء فيه ذات ومبادي. مشخصة قاصرة لشمول معنى الانسانية وحاصرة له في هذا الانسان الذي كذا وهيئته كذا الى ما شاكل من الشخصات ثم على اعراض اخرى.

وعليه فن الخطأ الشنيع ان يقال الانسان هو الانسانية. واماً الله فليس فيه شيء من كل ذلك. فان الاسم الكريم وان كان باعتبار الوضع اسم عين كما تقدم، فمدلوله واحد بسيط وهو الالهية اي الذات الالهية اعني ان الشخص الالهي هو نفس الوهيته ونفس طبيعته ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك ممّا ينسب اليه. ولكن لما كان مأثى مدركاتنا من الموجودات المخاوقة وكان الموجود القائم بذاته منها انما هو المركب لا الصور لعدم قيامها بذاتها كان اننا اذا شئنا الدلالة على مسمى هو صورة موجودة بسيطة فنعتبر عنها بما يُبدل به على التجزؤ. وان لم يكن في الشيء المدلول عليه جزء أو لم يكن هو جزءاً أو ليس وضع الاسم الدال وضعاً على التجزؤ. له بإزائه مستند في واقع الامر ومن جهة الشيء. كما هو الحال في هذا الاسم «الالهية». ولزيادة الايضاح نقدم ثلاث مقدمات هي مفتاح الحل لجميع المشكلات التي قد ترد عليك في هذا الفصل وفي ما كان بعنا. اولها ان الشخص في الموجودات على ثلاثة انواع: شخص غير مخلوق اي الواجب بذاته. وشخص مخلوق مجرد عن المادة كاللائكة. وشخص مخلوق مادي كالجواهر المركبة. فنسبة الشخص في هذه الموجودات الى طبيعته تكون إذاً على ثلاثة انواع. فان الشخص المخلوق المادي يتضمن في نفسه ثلاثة امور: الذات المدلول عليها باسم المعنى كالانسانية مثلاً وما شاكل. ثم المبادي. الشخصية التي تحدّد الذات وتقتصر امتدادها حتى تكون

وعليه فيكون هو نفس ذاته . فإذا ان وجد شيء ليس هو نفس ذاته
وجب ان يكون فيه شيء غير ذاته . ومن ثم وجب أن يكون فيه

مشاراً إليها بقولك هذا وذلك . ثم الاعراض التي لا تنفد الطبيعة تشخيصاً
كالبياض مثلاً والعلم وما شاكل .

واما الشخص المخلوق غير المادي فأنما يتضمن امرين فقط وهما: الذات
ثم اشياء اخرى لا تفيد الذات تشخيصاً ، لأنها باعتبار ذاتها مشخصة ومشار
إليها ، وتلك الاشياء هي الوجود وسائر الاعراض الخاصة بالشخص .

واما الشخص الالهي فلا يدل في نفسه على شيء اخر غير الذات لامتناع
وجود المبادئ المشخصة فيه والاعراض كما سوف يتضح لك .

ومن ثم كان التعبير عن الشخص الالهي وإن دلّ لفظاً على ان الذات
كالجزء . كما في قولنا «الله» فليس لتلك الدلالة مستند في طبيعة الشيء بحيث
تكون ذاته بمنزلة جزء منه في واقع الامر بل أنما ذلك باعتبار اللفظ الدالّ فقط
بحيث يجب القول إن الالهية هي الله او الله نفس الالهية .

واما في التعبير عن الشخص المخلوق المجرد عن المادة فالدلالة على كون
الذات بمنزلة الجزء الصوري من ذلك الشخص لها وجهها وصدقها في واقع
الامر وكذلك الحال في الشخص المادي .

المقدمة الثانية . وقد يعترض على قولنا «ان الذات معتبرة اعتبار الجزء
الصوري في الشخص المادي» بان يقال: ان كان الشخص يشمل في ذاته ذاته
والمباني المشخصة ثم الاعراض الاخرى، فينتج ان الذات هي القابلة للمباني
المشخصة والاعراض وهذه الاخيرة هي المقبولة او الحائلة، وشأن القابل ان
يكون مادة لان طبيعة المادة ان تكون قابلة لا غير، وشأن المبادي
والاعراض ان تكون حائلة، وبالنتيجة ان تكون هذه الاخيرة هي الصورة
بدليل ان الاعراض تحل في الجوهر لا الجوهر في الاعراض .

فنجيب: لو كان قولنا ان الشخص يشمل الذات والاعراض المشخصة
مراداً به أن تلك الاعراض المشخصة تطرأ على الذات حال كونها قائمة في

تركيب ما . ولهذا كان أيضاً ان الذات في المركبات يعبر عنها بالتعبير
عن الجزء كالانسانية في الانسان . ولقد تبين في ف ١٣ ان الله لا
تركيب فيه فإذا هو عين ذاته .

وجودها النوعي فتقصرها وتعطينا إتيها اي وجودها الشخصي للزم الاعتراض .
ولكن معنى قولنا ذلك أننا نتصور المادة قد أعدت اعدادها وحصلت على
كمها وعلى الاعراض المشخصة لها ثم وردت الصورة على تلك المادة المتهيئة
واتحدت بها حتى حصل من اجتماعها ذات متعينة متمشخة . وعليه فلما
كانت الاعراض المشخصة انما هي استعدادات في المادة كان مرجعها الى جنس
العلة المادية وكانت نسبة الذات اليها نسبة الصورة، وهكذا ينحل الاعتراض
بجداً فيرد .

المقدمة الثالثة وتدبرها مفيد افهم برهان الماتن الثالث وهي هذه: كل
حمل انما يوجب وحدة الهو هو بين المحمول والموضوع ولكن وجه الوحدة
يختلف باختلاف نوع المحمول بأن يكون لفظاً مقيداً Concret او مجرداً
(Abstrait) وذلك لان المحمول المقيّد اذا قيل على الموضوع فحملة من حيث
تقيديته يوجب بين الموضوع (بين) مدلول المحمول المادي اي حامل الصورة
وحدة بلا قيد؛ وبين الموضوع والصورة وحدة بقيد ، فقولك بطرس أبيض
يدل على ان بطرس وحامل البياض واحد بالوحدة المطلقة ، وأنه والبياض
واحد بالعرض اعني بالوحدة التي بها حامل البياض والبياض واحد . وأما
إذا كان المحمول مجرداً كالبياض في قولك بطرس بياض فحملة حينئذ على
الموضوع يوجب وحدة مطلقة . وهذا القول كاذب كما هو واضح . فيتحصل
أنه حيث لا يكون بين الموضوع الشخصي والطبيعة المدلول عليها باللفظ
المجرد وحدة مطلقة وبلا قيد فلا يصح حمل الذات على الشخص . وبخلافه
إذا كان الشخص والطبيعة واحداً بالوحدة المطلقة فالحمل صحيح فيصدق
إذا القول ان الله ألهيته . وكل هذا نفيس فاحفظه . (عن الشارح بتصرف)
راجع ما قاله ابن سينا في فصل في بساطة الله (نخبة) .

و٢ ايضاً ان ما لا يدخل في حد الشيء فهو وحده على ما يظهر خارج عن ذات الشيء. أو ماهيته، لان الحد انما يدل على ان الشيء ما هو. وما لا يدخل في حد الشيء انما هي اعراضه لا غير. فاذا ما هو في الشيء خارجاً عن ذاته انما هي اعراضه فقط والله ليس فيه شيء من الاعراض كما سنبينه في ف ٢٣. فاذاً ليس في الله شيء خارجاً عن ذاته فهو اذاً نفس ذاته.

و٣ ايضاً ان الصور التي لا تحمل على اشياء قائمة بذاتها كناية كانت هذه او جزئية انما هي الصور التي لا تقوم منفردة بذاتها ومشخصة بذاتها. فلا يقال مثلاً ان سقراط بياض او الانسان بياض او الحيوان بياض لا ينفرد قائماً بذاته، وانما يتم تشخصه بمحل قائم بذاته. وكذلك الصور الطبيعية فإنها لا تقوم منفردة مشاراً إليها بذاتها بل يحصل لها التشخص في المواد الخاصة بها، فلا يقال « هذا وذاك نار أو النار هي عين صورتها » وهكذا ايضاً ذوات الاجناس والانواع وماهياتها فإنها انما تتشخص بحسب مادة هذا او ذاك الشخص المعينة وان كانت ماهية الجنس او النوع تتناول شمولها بوجه العموم الصورة والمادة. وعليه فلا يصح ان يقال ان سقراط هو الانسانية أو الانسان هو الانسانية.

وذات الله موجودة فرداً بذاتها ومتشخصة بنفسها كما سيأتي بيانه (ف ١٧) فاذاً ذات الله تحمل مقولة على الله بان يقال: الله عين ذاته. و٤ ايضاً فان ذات الشيء إما ان تكون نفس الشيء واما ان

تكون نسبتها الى الشيء كنسبة العلة اليه بوجه ما (١) إذ ان الشيء انما يستفيد النوع من ذاته ولكن يستحيل ان يكون شيء علة لله بوجه من الوجوه لانه الموجود الاول كما تبين في ف ١٣. فاذاً الله عين ذاته.

وه ايضاً ان ما ليس عين ذاته فنسبته اليها باعتبار شيء منه نسبة القوة الى الفعل. ولهذا فإن الذات يُعبر عنها بما يدل على الصورة كقولك « الانسانية ».

ولكن الله ليس فيه شيء من القوة كما سلف بيانه في ف ١٦. فاذاً يجب ان يكون الله عين ذاته.

الفصل الثاني والعشرون

في ان الله الوجود والذات فيه واحد (٢)

ومما اسلفنا تبينه قد يُنتج ايضاً على ان الله الذات او الماهية ليست شيئاً اخر غير وجوده وذلك.

(١) قال « بوجه ما » اشارة الى أن ذات الشيء ليست علة الشيء بوجه الاطلاق لان علة الشيء بوجه الاطلاق تتماز عن معلولها والذات لا تتماز عن المحل الحامل لها كما ان الانسانية لا تتماز هويتها عن هوية الانسان واما كون الذات علة لمحلها فأراد به أن الذات علة المحل الصورية لان الذات يكون بها الشيء ما هو.

(٢) لكي تفهم معنى هذا الفصل يجب ان تفقه ما المراد عند الفلاسفة بلفظ الذات ولفظ الوجود. الماهية والذات تترادفان غالباً على ان بينهما بعض الفرق في الاعتبار فان الماهية هي ما به الشيء هو، فاهية الانسان

١ لاننا أثبتنا في ما تقدم ف ١٥ ان شيئاً موجود وهو واجب

هي ما به الانسان انسان اي حيوان ناطق فالحيوانية والنطق ماهية، وسُميت ماهية لوقوعها في جواب ما هو، فصاغوا من قولهم ما هو جواباً لاسؤال هذه اللفظة فقالوا ما هو زيادة ياء النسبة وتاء التانيث فصارت ماهية مع قلب الواو ياء.

والماهية كالانسانية مثلاً لا موجودة ولا معدومة ولا كُلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام (راجع ابن سينا مقالة ٧ ك ١ من النجاة التي ترجمناها الى اللاتينية) اعني انها باعتبار ذاتها اي مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً من ذلك. فإذا اعتبرت من حيث ثبوتها في الخارج عن الذهن فليسونها حقيقة ومن حيث امتيازها عن الاغيار هوية، ومن حيث جملة اللوازم لها ذاتاً ومن حيث إنها قل الحوادث جوهرًا.

واماً في هذا الفصل فالذات مأخوذة بمعنى الماهية او الطبيعة وأما الوجود المعبر عنه بلفظة - (Esse) فلا يراد به هنا مدلول (Esse) الأول لان هذه اللفظة في اصطلاحهم تدل على شيئين: على الذات وعلى تحقق الذات وحصولها في الخارج. ويمتدحون عن هذا المعنى الاخير بلفظة الوجود الحاصل (Existentia) وقد يطلق عليه العرب اسم الانية ويعرفونها بأنها تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية. فهذا الوجود بمعناه هذا الاخير متميز في مذهب القديس توما عن الذات بحيث ان ذات الانسان اي ماهيته هي غير وجوده إذ يمكن تعقل الانسان من دون تعقل وجوده في الخارج بل مع جهل انه هل هو موجود في طبيعة الاشياء أولاً. اللهم ما لم يكن الشيء بحيث تكون ماهيته هي نفس وجوده وهذا الشيء الذي تكون ماهيته او ذاته عين وجوده لا يمكن ان يكون الاً واحداً واحداً واول واجب الوجود. وذلك لانه كما يعلم القديس توما في كبرى ريسته في الموجود والذات لا يمكن ان يتعدد شيء الاً باحد وجوه ثلاثة إما باضافة فصل من الفصول اليه كما يتعدد طبيعة الجنس في الانواع، كطبيعة الحيوانية التي تتعدد انواعها

الوجود بذاته وهو الله. فهذا الوجود الواجب ان كان متحدًا ولازماً لماهية هي غير ماهو هو بنفسه ذلك الوجود. فإما أن يكون (اي الوجود الواجب) مابيناً او منافياً لتلك الماهية، كمنافاة تحقق الوجود بالذات لماهية البياض. وإما ان يكون موافقاً لها او ملازماً. كما ان البياض يوافقه الوجود في شيء آخر. فعلى الفرض الاول (اي على فرض ان الوجود الواجب مابين للماهية) لن يكون الوجود بالذات ملائماً

باضافة الناطقية او اللاناطقية اليها. وإما ان تحل الصورة في مواد مختلفة، كتعدد طبيعة النوع كالانسانية مثلاً في اشخاص مختلفة هي افراد النوع. وإما ان يكون الشيء المجرد واحداً والحال في المحل غيره، مثلاً لو فرضنا وجود لون مجرد مفارق لكان غير اللون اللامفارق لاتصاله وعدم مفارقه.

وأما لو فرضنا ان شيئاً هو وجود ليس غير، بمعنى أن عين الوجود قائم بذاته لاستحال ان يقبل اضافة فصل اليه والا لم يكن وجوداً لا غير بل وجوداً مع زيادة صورة عليه، ولان يقبل زيادة مادة بالأولى، وإلاً ليس يكون وجوداً قائماً بذاته بل وجوداً مادياً اي قائماً في المادة. فبقي إذاً أن مثل هذا الشيء الذي هو عين وجوده يتنوع فيه التعدد والكثرة. فإذا هو واحد أحد. فقولنا الله هو الله، هو نفس قولنا الله موجود. وأما كون مثل هذا الشيء هو بالضرورة أول، فسترى بيانه قريباً. وكل هذا نفيس فاعلمه فتتكشف لك به أسرار ما يلي في هذا الباب. راجع ايضاً ابن سينا ٩ و ١٠ ف قسم ٢ ك ١ من النجاة) حيث يثبت أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين، وان واجب الوجود واحد من كل الوجوه. فتعلم من ثم ان ابن سينا يثبت كون الله نفس ذاته، وكون وجوده نفس ذاته، وكونه تعالى بسيطاً من كونه واجب الوجود.

وموافقاً لتلك الماهية كما ان تحقق الوجود بالذات لا يصلح للبياض (١). وان فرض الثاني (اي كـون الوجود الواجب ملائماً وملازماً للماهية) فحينئذ لا بُدُّ لمثل هذا الوجود الواجب إماماً ان يكون متوقفاً على الذات والماهية، وإماماً ان يكون كلاهما متوقفاً على علّة اخرى، وإماماً ان تكون الذات متوقفة على الوجود (٢).

والفرضان الاولان يناقضان حقيقة ما هو واجب الوجود لان واجب الوجود اذا تعلق بشي آخر فقد بطل ان يكون واجب الوجود. وأمّا الفرض الثالث (اي كون الذات متوقفة على الوجود) فيلزم عنه ان تلك الماهية انما تطرأ بطريق العرض على الشيء الذي هو واجب الوجود بذاته لان كل ما يلحق شيئاً حاصلاً وجوده فإنما هو من أعراضه، وعليه فلا يكون هو نفس ماهيته. فينتج من ثم ان الله ليس له ذات هي غير وجوده.

وقد يُعترض على هذا بان يقال ليس ذلك الوجود الواجب متوقفاً على

(١) لأن تحقق الوجود العيني أي في طبيعة الاشياء ينافي طبيعة البياض، وما ينافي الشيء لا يوافق الشيء، ولكن الماتن لا يريد بالمنافاة هنا منافاة التناقض المنطقي الحاصل عن معاندة الحدين كالربيع والمستدير مثلاً او الايجاب والسلب. وانما المراد به امتناع تحقيق وجود البياض قائماً بذاته على قدرة مخلوقة لا على قدرة الله، إذ انه تعالى على رأي القديس توما لا يمتنع عليه ان يوجد البياض قائماً بذاته. فيكون معنى المنافاة عدم التلافي.

(٢) لابن سينا في هذا مبحث كلام دقيق جليل، ذكره في الهياثه فصل في ان نوع وجوب الوجود لا يقال على كثيرين (راجع ١ ف قم ٢ ك ١ مقالة ١) حيث يثبت استحالة وجود اثنين وكل منهما واجب الوجود، فتري ان القديس توما كانه ذكر برهان ابن سينا وافرغه في قالب منطقي بديع.

تلك الذات توقفاً مطلقاً حتى ينتفي وجوده مطلقاً ان لم تكن هي. وإنما يتوقف عليها من جهة الاتحاد الذي يربطه بها وعلى هذا النحو يكون ذلك الوجود واجباً بذاته، وإماماً نفس الاتحاد والارتباط فليس واجباً بذاته. فنقول ان هذا الجواب ليس فيه مخلص من المحالات المذكورة لانه، ان كان يمكن تعقل ذلك الوجود من دون تلك الماهية فيلزم عنه ان تلك الذات تكون نسبتها في ذلك الوجود الواجب نسبة العرض. وما كان موجوداً بذاته فهو واجب ان يوجد. فإذا تكون تلك الذات نسبتها الى ما هو موجود بذاته نسبة العرض فليست تكون ماهيته. ولكن ما هو واجب بذاته انما هو الله فإذا ليست تلك الذات هي ذات الله بل ذات متأخرة عنه تعالى.

وأمّا إن كان لا يمكن تعقل ذلك الوجود من دون تلك الذات فيلزم حينئذ أن يكون ذلك الوجود متوقفاً توقفاً مطلقاً على ما يتوقف عليه اتحاده بتلك الذات. وكذا يعود القول الذي قد مناه (١)

(١) خلاصة الجواب ان ذلك الوجود الواجب إماماً ان يمكن تعقله من دون تعقل تلك الماهية او لا. وعلى كلا الحالين لا يكون الوجود الذي فرضناه واجب الوجود واجب الوجود. اما على الحالة الاولى فلأن ما يتعقل الوجود بدونه فهو عارض للوجود. فإذا تكون نسبة الماهية الى الوجود نسبة العرض. والحال ذلك الوجود هو الوجود الواجب فإذا تكون ماهية الوجود الواجب الوجود ماهية عارضة له وليست ماهيته بل ماهية متأخرة عنه وهذا مناقض لمداول اسمه اي اسم الواجب الوجود بذاته لان قولك الواجب الوجود بذاته معناه ما كان وجوده بذاته من ذاته ولذاته لا من غيره اذ ليس يكون شي علة لوجود نفسه وحينئذ لن يكون واجب

٢٠ ايضاً ان كل شيء انما هو موجود بوجوده (١) فإذا ما ليس هو نفس وجوده فليس بواجب الوجود بذاته والله هو واجب الوجود بذاته . فإذا الله هو نفس وجوده .

٣٠ ايضاً لو أن وجود الله غير عين ذاته ويستحيل ان يكون جزءاً منها لان ذات الله بسيطة كما قد تبين (ف١٨) فلا بُد من ان يكون ذلك الوجود شيئاً خارجاً عن ذاته . ولكن كل ما يوجد لشيء وهو ليس من ذات ذلك الشيء ، فأنما يوحد له بعلة ما . إذ ان الاشياء التي لا تكون بذاتها واحدة اذا اتحدت فيجب ان يحصل اتحادها بعلة ما . فإذا الوجود إنما يثبت لتلك الماهية لعل ما . فهذه العلة إما ان تكون شيئاً من ذات الشيء ، او نفس الذات او شيئاً آخر . فان كانت تلك العلة هي من ذاتيات الشيء ، (وذات الشيء هي بحسب

الوجود بذاته وعليه فمن يسلم بان الله واجب الوجود وكان لا يجهل معنى هذا القول « واجب الوجود » لزمه بالضرورة ان يسلم بان الله نفس وجوده اعني ان الذات والوجود فيه واحد . واما القول الثاني اي امتناع تعقل الوجود بدون الذات فيحصل عنه ان ذلك الوجود يتوقف توقفاً مطلقاً على الذي ربط ذلك الوجود بالذات وعليه لا يكون واجب الوجود بذاته لتوقفه على خارج عنه وهو الرابط لوجوده بذاته .

(١) يقال إن شيئاً موجود بوجوده أو بصورته وبين القولين فرق . لان كونه موجوداً بصورته معناه ان صورته هي المبدأ او العلة الصورية لوجوده المتحقق بالفعل وهذا محله في الشيء . الذي وجوده ممتاز عنه . كالانسان الذي وجوده بصورته اي الانسانية واما كون شيء موجوداً بوجود نفسه فمعناه أن نفس الوجود هو الفعل الاخير لتتحقق وجود ذلك الشيء . بلا انتظار فعل آخر . يحصل له به الوجود . وهذا هو مراد الماتن . (عن الشارح) .

ذلك الوجود (١) لزم ان يكون الشيء ، علة لوجود ذاته وهذا محال (٢) لان كون العلة موجودة متقدماً في اعتبار الفعل على المعلول (٣) فإذا لو ان شيئاً كان علة لذاته لتعقل أنه موجود قبل ان يكون قد حصل على الوجود وهذا محال ، اللهم ما لم يُعقل ان شيئاً هو علة لوجود ذاته من جهة الوجود العرضي الذي هو وجود باعتبار حيثية ما فهذا لا محال فيه إذ أنه يوجد موجود عرضي متسبب عن مبادئ محله ولكن قبل هذا الوجود يدرك الوجود الجوهرى الذي هو للمحل . وكلامنا هنا جارٍ لا على الوجود العارض بل على الوجود الجوهرى .

واما ان كان ذلك الوجود ثابتاً للذات بعلة ما فليس يكون العلة الاولى ، ضرورة ان ما استفاد الوجود من علة ما ، فهو معلول . وقد اثبتنا في ف١٣ ان الله علة اولى لا علة له . فإذا تلك الماهية التي اكتسبها

(١) قوله « ذات الشيء ، بحسب ذلك الوجود » معناه أن الذات انما توجد بحصول ذلك الوجود لها . فان كان وجودها حاصلًا لها من ذاتها فهي واجبة الوجود بذاتها . وان كان حاصلًا لها لمعنى في غير ذاتها فحصوله لها عن علة (٢) « وهذا محال » بالنظر الى الوجود الجوهرى كما يتضح ممّا يلي لا بالنظر الى الوجود العرضي إذ يكون الشيء . علة لوجوده العرضي اي لحصول اعراضه عنه .

(٣) قوله « وجود العلة متقدماً في الذهن على وجود المعلول » لا يريد به التقدم الذهني فقط كأن يكون ذلك التقدم منحصراً في الذهن وليس منه شيء في الواقع فإن العلة وإن لم تتقدم دائماً معلولها بالزمان كما لو كان صدور المعلول عنها صدوراً بلا حركة ، إلا انها متقدمة أبداً بالطبع . وعليه فإذا أدرك العقل أن شيئاً صادر عن آخر فأول ما يدرك أن العلة قبل المعلول كما ان وجود المعلول يفترض وجود العلة .

الوجود من الخارج ليست ماهية الله . فإذا من الضرورة ان يكون وجود الله نفس ماهيته .

و٤ أيضاً ان الوجود اسم دال على فعل ما إذ لا يقال إن شيئاً موجود لأنه بالقوة ، بل لأنه بالفعل . وكل شيء يثبت له فعل هو شيء موجود مغاير لذلك الشيء ، فأنما تكون نسبة ذلك الشيء إليه نسبة القوة إلى الفعل لأن القوة والفعل يُقالان بالتقابل . فإذا لو كانت ذات الله غير عين وجوده لزم ان تكون الذات والوجود فيه متناسبين تناسب القوة والفعل (١) . وقد ثبت ف ١٦ أن ليس في الله شيء بالقوة وإنما هو فعل محض . فإذا ليست ذات الله شيئاً آخر غير وجوده . وه٥ أيضاً إن كل ما لا يمكن أن يتقرر وجوده إلا بمساعدة أمور كثيرة فهو مركّب (٢) . وليس شيء الذات فيه غير الوجود يمكن أن يتحقق وجوده من دون مشاركة أمور كثيرة هي الذات والوجود . فإذا كل شيء ذاته غير وجوده فهو مركّب . وقد أثبتنا في ف ١٨ أن الله ليس مركّباً فإذا وجود الله عينه هو ذاته عينها .

(١) لانه حيشما تكن الذات غير الوجود فنسبة الوجود الى الذات نسبة الفعل الى القوة .

(٢) التركيب على نوعين كما افاده القديس توما : الأول أن تكون ذات المركب حاصلة عن اتحاد اشياء كثيرة بعضها مع بعض كالحوانية والنطق في الانسان . والثاني ان يكون الشيء متضمناً إلى غيره كإتصاف القوة إلى الفعل فالتركيب الاول تركيب من الأغيار والثاني تركيب من الذات والأغيار والذي لا يتقرر وجوده إلا بمشاركة أمور كثيرة فليس من الضرورة ان يكون تركيبه من النوع الاول بل من نوع منها ايّ كان (عن الشارح) .

و٦ أيضاً إن كل شيء انما يوجد بمجرد أن له الوجود . فإذا كل شيء كانت ذاته غير نفس وجوده فليس يكون موجوداً بذاته بل بمشاركة شيء . اخر (١) هو الوجود . وكل ما كان وجوده يتقرر بمشاركة شيء . اخر فمن المحال أن يكون هو الموجود الأول لأن ما يشترك الشيء فيه يتقرر وجوده فهو أقدم منه . والله هو الموجود الاول وليس شيء أقدم منه . فإذا ذاته نفس وجوده .

و٧ إن هذه الحقيقة الشريفة قد تلقنها موسى الكليم من فم الله اذ سأله قائلاً : وان قال لي بنو إسرائيل ما هو اسمه فالعلي اقول لهم . فاجابه الرب : انا هو الكائن . فقل لبني اسرائيل الكائن أرسلني اليكم . معبراً عن اسمه الكريم بالكائن أو بالذي هو . وكل اسم فأنما يوضع للدلالة على طبيعة الشيء . او ذاته .

فبقي إذا أن وجود الله نفسه هو ذاته او طبيعته . وهي حقيقة قد أقر بها العلماء الكاثوليك .

فقد قال هيلاريوس : (ك ٧ في الثالث) الوجود ليس عرضاً في الله وإنما هو حقيقة قائمة وعلة دائمة وخاصية طبيعية للجنس . وقال بوليسيوس ف ٢ في الثالث : إن جوهر الله هو نفس الوجود ومنه الوجود (٢) .

(١) قوله « بل بمشاركة شيء اخر » نتيجة عدل الماتن عن اثباتها اعتماداً على ان مدلول العبارة يغني عنه . لانه لما كان الشيء انما يوجد بوجود نفسه وكانت ذاته غير وجوده كان انه ليس موجوداً بوجود ذاته ولزم ضرورة انه ان كان موجوداً فوجوده بما يشترك فيه لا بذاته .

(٢) اي كل وجود .

الفصل الثالث والعشرون

في ان الله ليس فيه عرض
(خلاصة جزء ١٠ ص ٢٤)

ومن هذه الحقيقة يتحصل بالضرورة انه يستحيل ان يطرأ على الله شيء زائد على ذاته او يحل فيه شيء، حلول العرض، وذلك :
١) لانه يستحيل ان يشترك في نفس الوجود شيء، ليس من ذات الوجود (١) وان كان ما هو موجود يقارنه شيء آخر.

لانه ليس شيء، ابلغ في الصورية والبساطة من نفس الوجود وعليه فنفس الوجود لا يمكن ان يقارنه شيء، وجوهر الله هو نفس

(١) لكي تفهم قوة هذا البرهان يجب ان تعلم ان الوجود هو غير الموجود، لانه اسم مجرد يطلق على كل حصول بالفعل فهو كمال كل شيء. وكل صورة، لان كمال الصورة انما يتم لها بحصولها على الوجود، وحصولها على الوجود انما هو حصولها بالفعل. فاذا كل صورة انما هي بالوجود وهي الفعل المقابل للقوة فان لم تكن موجودة اي بالفعل فهي اذا بالقوة وهذا خلف. وعليه فلو فرضنا هذا الوجود المجرد قائماً بذاته ثم ورد عليه صورة او عرض فحينئذ اما ان يكون ما يرد عليه شيئاً او لا شيئاً والثاني محال لان المعدوم لا يرد فبقي الاول، وهو انه شيء. وجودي فهو اذا داخل في معنى الوجود ومن ذاته. وعليه فلا يمكن ان يزداد على الوجود شيء. ليس من ذات الوجود، لان الوجود انما هو كون كل الصور بالفعل واما اسم الموجود فبخلافه اذ يدل على موضوع له الوجود كقولك : الانسان، فكون الانسان حاصلًا على الانسانية لا يمنع كونه قابلاً ان يحل فيه شيء. غير الانسانية كما ينتج ذلك في نفس الوجود فاذا لما كان جوهر الله نفس الوجود امتنع ان يقارنه شيء. ليس من جوهره.

الوجود. فاذا ليس يكون له شيء، الا وهو من جوهره. فاذا يستحيل ان يحل فيه شيء، من الاعراض.

٢) ايضاً ان كل ما يحل في شيء حلول العرض، فانما تكون له علة لحلوله، لانه خارج عن ذات الذي يحل هو فيه. فاذا اذا وجد في الله شيء، بطريق العرض فلا بد من ان يكون ذلك لعلّة ما. وهذه العلة الموجبة لحلول ذلك العرض إما أن تكون هي نفس الجوهر الالهي او شيئاً آخر. فان كانت شيئاً آخر فيجب أن يكون هذا الآخر فاعلاً في جوهر الله، لانه ليس شيء، يوجد في محل قابل صورة عرضية أو جوهرية إلا وقد فعل فيه ضرباً من الفعل. على أن الفعل (بمعنى الحدث) إن هو إلا جعل الشيء، بالفعل وهذا انما يتم بالصورة (١) فينتج إذا أن الله يكون منفعلاً ومفتعلاً عن محرك غيره. وهذا يناقض ما قررناه في ف ١٣.

وأما ان كان نفس الجوهر الالهي هو علة العرض الحال فيه، ومن المحال ان يكون علة له من جهة أنه قابل له إذ يكون حينئذ الشيء

(١) قوله : « وهذا (اي جعل شيء، بالفعل) انما يتم بالصورة » يشمل فعل الفاعل وفعل الصورة اذ ان جعل شيء، بالفعل انما يطلق عرفاً على الفاعل والصورة ولكن باختلاف الاعتبار، لان الفاعل انما يقال انه يجعل شيئاً بالفعل لانه يفعل بالصورة التي يوجد بها في المنفعل ويقال ان الصورة تجعل شيئاً بالفعل لا لانها توجد شيئاً بل لانها هي ما به الفاعل يجعل شيئاً بالفعل بالفاعل مثلاً لا يجعل الشيء، ابيض بايجاد شيء فيه وانما البياض انما هو ما به المبيض يجعل الشيء، ابيض بالفعل

الواحد ومن جهة واحدة جاعلاً نفسه بالفعل (١) فيلزم على تقدير ان يكون في الله عرض ان يكون قابلاً له ومسبباً لإياه باعتبار وجوه مختلفة كما ان الاشياء الجسمية تقبل اعراضها الخصوصية بطبيعة (١) وهذا خلف اذ لا يكون شيء فاعلاً ومنفعلاً معاً ومن جهة واحدة . ولكن قد يعترض على هذا من وجهين الوجه الاول كأن يقال ان هذا المبدأ وان صدق في الاشياء المركبة من مادة وصورة كما هو التمثيل المذكور في المتن ، فلا نسلم بصدقه في الجواهر المنفصلة التي تكون فيها الذات هي المسببة للاعراض الخاصة والقابلة لها معاً ومن جهة واحدة لان تلك الجواهر بسيطة وليس لها اجزاء متخالفة .

والوجه الثاني ان بطلان هذا المبدأ يظهر بوجه اخص في العقل والارادة فان العقل انما هو نفسه موجود لفعل التعقل وقابل له وكذلك الارادة لان فعلي التعقل والارادة فعلاً لازماً ومستقران في النفس . فنجيب :
١ من المقرر ان الاشياء التي توجد هي في نفسها امراً يكون الفعل فيها بلا محالة مغايراً للقوة ، ودليله انها اما ان يكون فيها فعل فقط او قوة فقط وكلاهما محال . لانه ان كان فيها الفعل فقط انتفى عنها معنى القبول ضرورة ، ان القابل انما هو ما يأخذ عن الصورة التي يقبلها وجوداً ما بالفعل وان كان فيها قوة فقط انتفى منها معنى الفاعلية لاقتضاء الفعل وجود الفاعل بالفعل .

الآن ان مغايرة الفعل للقوة في مثل هذه الاشياء تختلف باختلاف طبائع هذه . فان الاشياء المركبة من مادة وصورة اذا اصدرت في نفسها اعراضا الخصوصية ففي موادها معنى القبول واما معنى الفعل ففي صورها . واما الجواهر البسيطة المفارقة والنفس فان ما يكون فيها به القبول لانها هي الذات وما يتم به الفعل فهو الوجود الحاصل للذات ، على ان الذات نسبتها الى الوجود نسبة القوة الى الفعل ، وعليه فيكون القابل فيها هي الذات والفاعل الوجود ، غير ان هذا الوجود ليس بالمبدأ الصوري الموجد لتلك الاعراض

مادتها وتسببها بالصورة . وعلى هذا يكون في الله تركيب وقد اثبتنا نقيضه في ف ١٨ .

و ٣٠ ايضاً لأن كل محل حال فيه عرض انما ينسب الى العرض نسبة القوة الى الفعل لأن العرض انما هو صورة ما تجعل الشيء موجوداً بالفعل بالوجود العرضي . ولكن الله ليس فيه شيء من القوة كما اتضح (في ف ١٦ و ١٧) . فإذا استحيل ان يكون في الله عرض من الاعراض .

الخصوصية وانما هو شرط لا غنى للذات عنه في اصدار تلك الاعراض الخصوصية اذ لا يفعل شيء امرأ ما لم يكن هو بالفعل وبهذا يندفع الاعتراض الاول .

وثانياً نجيب على الاعتراض الثاني بانه ليس بصحيح ان العقل والارادة يفعلان وينفعان بشيء واحد بل وجه الفعل فيها غير وجه الانفعال . فان ما يسبب في العقل التعقل بالفعل انما هو العقل من حيث تصوّره بالصورة المعقولة ، واما من حيث هو قوة فهو قابل لفعل التعقل . واما الارادة فعند البعض ان الذي يسبب فيها ارادة الغاية وما يتعلّق بها ليس قوة الارادة البحتة بل المجموع من قوة الارادة والغاية المدركة بالعقل فتكون قوة الارادة علة جزئية للفعل والموضوع المدرك بالعقل العلة الجزئية الثانية واما القابل لهذا الفعل فهو القوة نفسها . وقال البعض الآخر ان الموجد في الارادة فعل ارادة الغاية انما هو الله الذي يحرك الارادة واما الارادة فانما هي قوة منفصلة صرفة . ولكن هذا القول لا يستقيم أما أولاً فلأن العقل الارادي فعل لازم مستقر في النفس ولهذا كان لا بُد من أن يكون فاعله وقابله واحداً بوجه ما . واما ثانياً فلأنه لا يصح القول إن الارادة ارادت ما لم تكن هي قد اصدرت فعلاً مختاراً . وعليه فيكون الجواب الاول أصح . وكل هذا دقيق فاعرفه .

و٤ أيضاً كل شيء حل فيه شيء بطريق العرض فهو باعتبار طبيعته متغير نوعاً من التغير لأن العرض من شأنه أن يوجد وأن لا يوجد (١). فإذا إن كان لله شيء ثابتاً له بطريق العرض لزم أن يكون متغيراً وقد نقضنا هذا في ما سلف (ف ١٣ و ١٥).

وه أيضاً كل شيء حل فيه عرض من الأعراض ليس يكون هو كل ما هو له في ذاته، لأن العرض ليس من ذات المحل والله هو كل ما هو له في ذاته. فإذا ليس في الله شيء من الأعراض.

وأثبت الحد الأوسط فاقول: كل ما هو في العلة فانه اشرف مما هو في المعلول (٢). والله علة الجميع. فإذا كل ما هو فيه فهو على أسمى نوع من الشرف، وما هو نفس الشيء فهو موجود له على أكمل نوع من الوجود لأن ما هو نفسه فهو واحد بوحدة أكمل من وحدة ما يتحد بشيء آخر اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة بالمادة، وان هذا أيضاً أي اتحاد الصورة بالمادة فهو أكمل من اتحاد شيء بآخر اتحاداً عزمياً. فبقي إذاً ان الله انما هو كل ما هو له.

و٦ أيضاً ليس الجوهر متوقفاً على العرض وان كان العرض يتوقف على الجوهر، وكل ما لا يتعلق بشيء آخر فأنما قد يوجد حيناً

(١) هذا البرهان ينفي عن الله العرض المام المغارق لأن هذا فقط قد يكون وقد لا يكون وبخلافه الخاصة التي يتنوع انفكاكها عن معروضها. وأما نفي العرض الغير المنفك أي الخاصة عن الله فيستدل عليه من جملة البراهين الموردة في هذا الفصل.

(٢) هذا القول مطلق الصديق على العلة المقولة بالاشتراك وقد يصدق من أوجه في العلة المقولة بالطواطو.

دونه (ف ١٣). فإذا قد يوجد جوهر ما من دون العرض وهذا على ما يظهر يصدق بوجه أخص على الجوهر الذي هو في غاية البساطة كما هو جوهر الله.

فإذا جوهر الله ليس فيه عرض من الأعراض البتة. ثم على هذا الرأي اجماع الائمة القاتوليين ولهذا قال اغسطين في ك ٥ عدد ٤ في الثالث: لا عرض في الله. وبهذه الحقيقة التي اتينا على تبيانها يندفع ضلال بعض المتكلمين من الاشعرية الاسلامية الذين يعملون في الله بعض معاني صفات زائدة على ذات الله (١).

الفصل الرابع والعشرون

في ان الوجود الالهي لا يمكن تعيينه تخصيصاً بزيادة فصل جوهر (٢)
(خلاصة جز ١ ص ٣٠ ف ٥)

ومما قد مناه يمكن أن نبين ان نفس وجود الله لا يمكن ان يزداد

(١) ومذهب هؤلاء قد أتى ابن رشد على تقبيحه ف ١٢ من كتابه في علم ما وراء الطبيعة (فقرة ٣٩). وهذا أيضاً ما ذهب اليه ابن سينا كما يستدل من كلامه عن بساطة الله ووحدانيته. وانك ترى هذه المسئلة مبسطة بسطاً كافياً في كتاب تهافت الفلاسفة ٨ و ٩ ف الخواجة زاده فراجعها هناك.

(٢) مراد اللاتن أن ينفي عن ذات الله التركيب من الجنس والفصل فقال: ان وجود الله لا يجوز أن ينزل منزلة جنس يتخصص بزيادة فصل جوهر عليه، فكأنه قال ان ذات الله لا يجوز ان تتركب من جنس وفصل جوهر لا تركيباً بالقوة كتركب الجنس المتضمن بالقوة انفصول يمكن تخصيصه بها. ولا تركيباً بالفعل كتركب النوع من الجنس والفصل. وقد

عليه شيء يعينه تعييناً ذاتياً كما يتعين الجنس بالفصول وذلك :

برهن على الاول في هذا الفصل وارجأ البرهان على الثاني الى الفصل الثاني .
وقد اورد هذا البرهان ابن سينا ف ٩ وما يليه مقالة ٢ من كتاب النجاة
(راجع الحاشية التي علقناها في وجه ٧٨ من ترجمتنا النجاة) . وفي تهافت الفلاسفة
مسئلة ٧ للغزالي كلام طويل يستدل منه على رأي كل من الفلاسفة
والاشعرية . ولابن رشد في هذا المقام كلام جليل راجعه في مسئلة ٥ من
كتاب التهافت . ويمكن تلخيص الفصل بهذه العبارة وهي ليس الوجود
الواجب الذي لله يتعين بالفصل الجوهرى تعيناً بالقوة بمعنى ان الوجود الالهى
جنس شامل قابل لان يتخصص بنوع من انواع الجنس بان يرد عليه فصل
من الفصول المتضمنة فيه بالقوة .

تنبيه يقال ان الجنس يتعين تعييناً ذاتياً بفصوله لان الفصول تقسمه
الانواع المندرجة تحته لا لانها اى تلك الفصول داخلة في ذاتية الجنس
وماهيته اذ ان فصول الانواع المنطوية تحت جنس من الاجناس لا يطلق
عليها مفهوم الجنس اطلاقاً بالفعل بل بالقوة فليست هي داخلة في حده .
لان الجنس اسم دال على طبيعة غير متعينة فلا يخصص ولا يتحقق له
وجود في خارج النفس الا بزيادة احد الفصيلين كالحيوان مثلاً فانه لا
يتقرر وجوده الوجود الجوهرى الا بان يكون ناطقاً او غير ناطق .
فالجنس اذاً اذا اعتبر في ذاته ومن حيث ما يدل عليه اسمه دلالة صريحة
فهو جزء من مقومات النوع كالحيوان مثلاً من حيث دلالاته على طبيعة هي
جوهر حساس فنقول الانسان حيوان ناطق والفرس حيوان غير ناطق . واما
اذا اعتبر من حيث دلالاته على تلك الطبيعة دلالة صريحة ولكن مع النظر
الى ما يتناولوه ضمناً اى ما يشمله شمول احتواء فهو كل بالقوة مقول بالقوة
على كل من نوعيه لانه قابل لكل من الفصلين اى النطق ولا النطق .
وبعبارة اخرى اسم الحيوان باعتبار مطلق شموله يتضمن كل ما في الانسان
وما في البهيمة لان دلالاته على الصورة الحية الحساسة ليست دلالة قصر

١ لانه من المحال ان يوجد شيء بالفعل ما لم يوجد له جميع ما

ومنع بل دلالة ما يصلح محلاً لكل صورة يمكن وجودها مع الحساسية
في موضوع ما . فاذا تقرر ذلك نقول :

١ ليس الجنس يُقال على النوع كأنه جزء متضمن في النوع . ودليله ان
القول في القضية الحملية لا يصدق إلا اذا كان المحمول دالاً على كل ما
يدل عليه الموضوع . لان حرف الوصل «هو» إما يدل على وجود الموهو
بين الطرفين كقواك الانسان هو حيوان ناطق فحرف الوصل «هو» يدل على
ان الانسان والحيوان الناطق متوطنان في المعنى الواحد ومتعاكسان فكل
انسان حيوان ناطق وكل حيوان ناطق انسان لدلالاتها على طبيعة واحدة .
ومن ثم لو كان الجنس يقال على النوع قول الجزء المتضمن في النوع انتقى
الموهو بين طرفي القضية لان الجزء احقر من كله . فبين اذاً انه لا يدل على
جملة كله دلالة تواطؤ كما هو مشروط في صدق القضية . وايضاً لذلك خذ
هذه القضية : الانسان حيوان . فإن أريد باسم الحيوان ما يدل عليه
دلالة صريحة اى حي حساس فقط وهو جزء النوع فالقضية بينة الكذب
اذ يصح هذا القياس : الانسان حيوان . والفرس حيوان . فاذا الانسان
فرس . ولم يعد وجه لتكذيب هذه النتيجة .

ونقول ٢ ينتج مما تقدم ان الجنس لا يحمل على نوع من انواعه حمل
كل متضمن لاجزائه تضمناً بالفعل بل بالقوة . ودليله انه قد تبين لك
مما قلنا قريباً انه لا يحمل على النوع حمل جزء من النوع فاذاً يجب ان
يحمل حمل كل على الكل ولكنه لا يحمل حمل كل متضمن بالفعل لجميع
اجزاء الموضوع المقول هو عليه والا حتماً يكن الحيوان تكن الفصول
القاسمة للانواع ضرورة تناول النوع الذي هو كل بالفعل لاجزائه الذاتية
بالفعل ، وافظ الحيوان افاً يحمل على نوعيه بطريق الاشتقاق فلا يقال الانسان
حيوانية بل حيوان . ولكن الحيوان انما هو كلي مقول على انواع
مختلفة . فاذاً لو كان هذا الكلي المتضمن بالقوة للفصول القاسمة له

يتعين به الوجود الجوهرى فان الحيوان مثلاً لا يمكن ان يوجد بالفعل ما لم يكن ناطقاً او غير ناطق. ولهذا فاصحاب أفلطون أيضاً الذين يضعون الصور (المفارقة) لا يوجبون قيام الوجود بالذات لصور الاجناس التي انما تتعين للوجود النوعي بالفصول الذاتية بل أوجبوا قيام الوجود بالذات لصور الانواع وحدها لعدم احتياجهما في تعين وجودها الى فصول ذاتية. فاذاً لو كان وجود الله يتعين تعيناً ذاتياً بزيادة شيء آخر عليه لم يكن

متضمناً لها بالفعل لكانت الانواع المختلفة التي هي تحته متضمنة بالضرورة لتلك الفصول نفسها معاً، والانواع انما تختلف باختلاف الفصول. فينتج إذاً بالضرورة أن الانواع تكون مختلفة ولا مختلفة وهذا بين التناقض فالجنس إذاً لا يحمل على انواعه الاً حمل كل متضمن لاجزائه تضمناً بالقوة. فإذاً فصول الانواع ليست داخلية في مفهوم الجنس وانما تراد عليه قصراً لشموله وحصره له في وجود نوعي متعين، حتى يصح أن يقال على النوع قولاً ذاتياً، أعني انه يكون مع الفصل قاصره ومخصصه مقوماً لذات النوع، ولكنه يصبح والفصل حينئذ شيئاً واحداً لا يتميز عنه إلاً تميزاً اعتبارياً، بعد ان كان باعتباره في نفسه معزلاً عن الفصول متميزاً عن تلك الفصول تميزاً وجودياً وخارج النفس، ولم يكن بينهما اتحاد سوى الاتحاد الاحتواء والتضمن، اي تضمته الفصول بالقوة. وعليه فإن أضيف فصل الى طبيعة الجنس منظوراً اليها من هذه الحيثية فتكون تلك الاضافة من قبيل اضافة شيء خارج عن ذات الجنس وماهيته. والى مثل هذه الاضافة اشار الماتن بقوله: ان وجود الله لا يمكن ان يزداد عليه شيء. يعينه تعيناً ذاتياً كتعين الجنس بالفصول، يعني ان الوجود فيه تعالى ايس وجوداً مشتركاً او طبيعة غير متميزة تحتاج لوجودها الى فصل يعينها تعيناً ذاتياً. واعلم اننا استرسلنا الى هذا البحث لانه مفتاح لفهم كثير مما قد اشكل في هذا الفصل وفي ما يليه وفيه فوائد جلياً فاحفظها.

نفس الوجود الالهى حاصلًا بالفعل إلاً عند حصول تلك الزيادة عليه ولكن الوجود الالهى هو نفس جوهر الله كما تبين (ف ٢٢). فاذاً يمتنع على جوهر الله أن يوجد بالفعل من دون زيادة شيء عليه وحينئذٍ فيمكن ان يستدل من ذلك على ان الله ليس بواجب الوجود بذاته. (١) وقد اثبتنا ف ١٣ أنه واجب الوجود بذاته.

٢ أيضاً إن كل ما يحتاج لإمكان تحقق وجوده الى شيء زائد عليه فأنما هو بالقوة بالنظر الى ما يحتاج الله. وجوهر الله ليس بالقوة من جهة من الجهات كما اتضح. (ف ١٦) بل جوهر الله هو نفس وجوده. فاذاً لا يمكن ان يكون متعيناً تعيناً ما جوهرياً بزيادة شيء آخر عليه.

٣ أيضاً كل ما يحصل به شيء على وجوده بالفعل مما هو داخل فيه فأنما ان يكون هذا الداخل كل ذات الشيء او جزء ذاته. فان ما يعين الشيء تعيناً ذاتياً فأنما يجعله موجوداً بالفعل ويكون داخلاً

(١) لأن واجب الوجود أنما هو ما كان وجوب الوجود لذاته لا معنى آخر. فلو كان وجوب الوجود ثابتاً له لمعنى آخر يتعين به تعيناً ذاتياً، ولا يتعين به مثل هذا التعين ما لم يكن ذلك المعنى داخلاً فيه كما يتبين من البرهان الثاني، لم يكن يد من ان يكون ذلك المعنى هو كل ذات الشيء. او جزءها، فان كان كل الذات كانت الذات غير نفس الوجود وهذا منقوض في الله. ثم أيضاً لكان وجوب الوجود ليس لذات واجب الوجود اي انه ليس واجب الوجود بذاته وهذا أيضاً منقوض، وان كان ذلك المعنى المزيد جزء الذات لا كلها كان الله مركباً. وهذا أيضاً باطل. كما يتضح لك من الدليل الثالث.

في متعينه (بفتح الياء) وإلا امتنع تعينه به تعيناً جوهرياً . فإذا لا
بُدَّ من ان يكن هو نفس ذات الشيء او جزءها ولكن ما يزداد على
الوجود الالهي لا يمكن ان يكون ذات الله كلها إذ قد بينا ف ٢٢ ان
الوجود الالهي ليس شيئاً آخر غير ذاته . فبقي إذا أن يكون ذلك المزيد
جزء ذات الله . وعليه فيكون الله مركباً من أجزاء تركباً ذاتياً ولكننا
قد نقضنا هذا في ف ١٨ .

و٤ ايضاً ان ما يُزداد على شيء لتعيينه تعيناً ذاتياً لا يقوم
حقيقة الشيء المزيد هو عليه (١) . وإنما يقوم وجوده بالفعل

(١) وهذا الكلام جارٍ على الزيادة التي تُتراد على الجنس باعتبار عدم
تضمنه بالفعل فصلاً من فصول النوع كما مرّ بك في الحاشية المتقدمة فانه
حينئذٍ اي الجنس حاله حال المادّة الاولى التي هي بالقوة الى آية صورة
جاز ان ترد عليها فاذا وردت عليها صورة وجدت بفعل تلك الصورة التي
يقارنها الوجود الخارج ولهذا قال برفير :

الفصل يُودي الى الوجود يعني انه يقوم المحل الذاتي الخاص القابل للوجود
ولزيادة ايضاح مشكلات هذا الفصل ننقل لك ما قاله القديس توما فانه
في ١ ف مطلب ٤ جزء ١ من خلاصته اللاهوتية وفي ف ٢ من مقالته في
الوجود والذات قال ما مفاده : ان الوجود المجرد المتحقق في طبائع الاشياء
كما هو الوجود الالهي والوجود المطلق الذي هو كليّ ومشتك في اعتبار
الذهن يتفقان من وجه ويختلفان من وجه . أما اتفاقهما فلأن كلا الوجودين
لا يقبلان التعين بفصل صوري لان الوجود اسم يدلّ على أكل فعل ممكن
وليس له وجود ثانٍ يحتاج اليه وآلا لم يكن هو ما ليس بالقوة ولا الوجود
المجرد . فإذا يتأبى عن كل زيادة . وأما اختلافهما فلأن الوجود الالهي
الذي هو في واقع الامر غير حالٍ في محل ، فليس يستحيل تعيينه بفصل ذاتي

ليس غير . فقولنا الناطق مثلاً مضافاً الى اسم الحيوان انما يكتسب
للحيوان الوجود بالفعل ولكنه لا يقوم حقيقة الحيوان من حيث هو
حيوان ، لان الفصل لا يدخل في حدّ الجنس . فلو أُضيف الى الله شيء
خارج يتعين هو به تعيناً ذاتياً لوجب ان يكون ذلك المزيد مقوماً
للماهية الخاصة أو لطبيعة ما هو . مزيد عليه لان ما يزداد على هذا النحو
يكتسب للمزيد عليه الوجود بالفعل ، ولكن هذا ، اي الوجود
بالفعل انما هو نفس ذات الله كما بيناه في ف ٢٢ . . . فبقي إذا أنه
يستحيل ان يزداد على الوجود الالهي شيء . يتعين هو به تعيناً ذاتياً
على نحو ما يتعين الجنس بالفصل .

الفصل الخامس والعشرون

في ان الله ليس مندرجاً في جنس من الاجناس (١)

ويتحصل بالضرورة من الحقيقة التي اثبتناها قريباً ان الله ليس

مندرجاً في جنس ما وذلك :

فقط بل يستحيل ايضاً تعيينه بمحلّ يحلّه ، إذ يستحيل ان يحل في محل .
وأما الوجود المطلق العام فبخلافه ، لانه وإن كان لا يمكن تعيينه وتحديد
بفصول ذاتية فانه مع ذلك قابل للتعين والتخصص اذ يحل في محال مختلفة
يتعين بها ، كأن يكون مثلاً وجود انسان لحلوله في طبيعة الانسان او وجود
فرس لحلوله في طبيعة الفرس . فإذا ليس الوجود الالهي والوجود المطلق العام
يعني واحداً ، لان هذا وإن لم يكن متعيناً بالفعل من حيثية كونه وجوداً
فهو بالقوة متعين بالمحل الذي يحلّه . وأما الوجود الالهي فليس متعيناً لا
بالفعل ولا بالقوة بل من شأن طبيعته أن ينتهي منها كل تعيين .
(١) بعد ان نفى في الفصل السابق عن الله كل تركيب بالقوة

١ لان كل ما هو مندرج في جنس ما (١) فله في نفسه شيء به تتعين طبيعة الجنس تحققاً للنوع (٢). لانه ليس في الجنس شيء لم يكن في نوع من انواعه. ولكن هذا مستحيل في الله كما بيناه في الفصل المتقدم قريباً. فإذا يستحيل ان يكون الله في جنس ما.

٢ ايضاً لو كان الله منطقياً تحت جنس لكان اما في جنس العرض واما في جنس الجوهر ولكنه ليس في جنس العرض، لان العرض يستحيل ان يكون الموجود الاول والعلة الاولى

كثر كركب الجنس المتضمن بالقوة، كل الفصول التي شأنها ان تعينه، انتقل في هذا الفصل الى نفي التركيب الفعلي عن الله كما هو تركب النوع من الجنس والفصل، أعني ان الوجود الالهي ليس يصدق عليه اسم النوع بوجه من الوجوه. وقد اثبت هذه الحقيقة في ٥ ف م ٣ جز ١ من خلاصته اللاهوتية وههنا يزيدها ايضاً بأدلة لا مرد عليها (وهذه المسألة وارد البحث عنها في كتاب التفاهت للغزالي وابن رشد - مسألة ٧ و ٨).

(١) يريد به الجنس المتحقق الوجود أي النوع المندرج تحت الجنس المركب من الجنس والفصل تركباً بالفعل كما تشير اليه ترجمة الفصل، اذ ان مدار الكلام في هذا الفصل على هذا وهو أن الوجود الالهي ليس نوعاً مندرجاً تحت جنس. وبعبارة اخرى: ليس الوجود الواجب نوعاً بمعنى أن الوجوب فصل له مميز إياه عن الوجود المطلق الذي هو اما واجب او ممكن كما مر بك في حاشية سابقة.

(٢) فان الانسان مثلاً فيه بضرورة طبيعته شيء. وهو النطق مزيد على الجنس تحققاً لوجود جوهره النوعي. ولما ان قد اثبت في الفصل السابق انه يستحيل زيادة شيء على الوجود الالهي معين له تعيناً جوهرياً تقريراً لوجوده الجوهري. ولهذا قال ان هذه القضية التي نحن في صدها نتيجة حاصلة ضرورة عن الحقيقة المتقدم ببيانها.

ثم لا يمكن ان يكون في جنس الجوهر ايضاً، لان الجوهر الذي هو جنس (١) ليس نفس الوجود والا كان كل جوهر نفس وجوده. وعليه فلا يكون معلولاً عن غيره، اذ ان حقيقة الجنس تبقى سالمة في كل ما هو تحت الجنس، وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من الجواهر معلولاً عن آخر (٢) وهذا مستحيل كما اتضح مما قيل في ف ١٣ و ١٥. والله هو نفس الوجود. فإذا ليس الله مندرجاً تحت جنس.

٣ ايضاً لان كل ما كان منطقياً تحت جنس فانه يختلف من حيث الوجود عن كل ما سواه مما هو تحت ذلك الجنس والا لما صح

(١) يعني الجوهر الذي هو من المقولات.

(٢) وذلك لان العلة انما تعطي الوجود لا الذات لان العلة ما يلزم عنها وجود شيء. لا ذاته. وبرهانه انه لما كانت العلة والمعلول متضايقتين كان تعريف الواحد منهما يفيد الآخر وضوحاً، والمعلول بالاجماع هو ما يصير اخراجه من اللا موجود الى الوجود. ولما كان الشيء يستحيل عليه ان يخرج نفسه من اللا موجود الى الوجود احتاج في خروجه الى الوجود الى مخرج غيره وهو ما يسمونه العلة. فالعلة اذا هي التي تخرجه الى الوجود باعطائه الوجود لا الذات لان الذات ثابتة للشيء. من نفسه لا من فعل فاعل غيره والا كانت ذات الشيء قائمة بشيء من خارج وهذا خاف. ولهذا يقال بالاجماع ان الذات باعتبارها في ذاتها لا في اشخاص محلها هي اذلية غير قابلة للتبدل والتحول. فمثلث الزوايا مثلاً يستحيل حتى على الله نفسه ان يجعله من اربع زوايا مع بقاءه مثلث الزوايا. فينتج من ثم ان الذي يكون نفس الوجود يستحيل ان يكون معالولاً لان وجوده من نفسه. واما اذا لم يكن نفس الوجود فهو يكون بالضرورة معلولاً باعتبار وجوده لا باعتبار ذاته وان كانت ذاته تنعدم الوجود بانعدام محلها كما ان ذات بطرس تنعدم بتوته ولكن ذات الانسانية لن تنعدم ولن تزول.

حمل الجنس على كثيرين ولكن لا بُدَّ من ان كل الاشياء التي هي تحت جنس واحد تكون مشتركة في ماهية الجنس لان الجنس مقول على جميعها في سؤال ما هو . فاذاً كل شيء مندرج تحت جنس فوجوده غير ماهية الجنس (١) . وهذا مستحيل في حق الله كما ثبت في

(١) معاد البرهان انه لما كان كل موجود بالوجود الحاصل له ماهيته ووجوده كان ان انطوائه تحت الجنس اما ان يحصل له من جهة الوجود واما من جهة الماهية وليس يحصل له من جهة الوجود لان انطوائه تحت الجنس يجعله نوعاً من الجنس فلا يُقال على غيره من الانواع الا باعتبار ماهيته ، فالانسان لا يقال على الحيوان الا باعتبار ماهية الجنس اي الحيوانية وان قيل على غيره من الناس فالما يقال باعتبار طبيعته الانسانية لا من حيث هو هذا او ذاك . فاذاً كل ما ينطوي تحت جنس فاما ينطوي من حيث ماهيته لا من حيث وجوده ان كان وجوده متمازاً عن ماهيته . ووجود الله نفس ماهيته . فاذاً ليس الله داخلياً تحت جنس .

وافصاحاً لما في قول الماتن : « الانواع التي تحت الجنس يواطى بعضها بعضاً من جهة ماهية الجنس ويخالف بعضها بعضاً من جهة الوجود » من الاشكال والغموض ؛ نبسط لك حالة هذا المعنى الجنسي اي الحيوان فنقول :

لا نكبر ان اسم الحيوان يُحمل في جواب ما هو على الانسان والفرس لانك اذا سئلت عن الانسان ما هو او الفرس ما هو فالجواب المنطقي : انه حيوان . فهذه القضية صادقة بالاجماع . فاذاً هذه الماهية اي الحيوانية الواقعة في جواب « ما هو » تُحمل على كل من الانسان والفرس لا حمل جزء من ماهية النوع الذي ينطوي تحت الحيوان ولا حمل كل متضمن جميع أجزائه بالفعل على النوع ، بل حمل كل متضمن جميع أجزائه بالقوة كما اثبتناه في الحاشية المتقدمة . لان الحيوانية تُحمل على الانسان والفرس بطريق الاشتقاق ، فلا يقال الانسان حيوانية ولا الفرس حيوانية بل

الفصل السابق . فاذاً ليس الله مندرجاً في جنس .
وأيضاً إن كل ما يندرج في جنس انما ينطوي تحته بسبب ماهيته لأن الجنس يُحمل في مطلب ما هو . ولكن ماهية الله هي نفس وجوده (ف ٢٢) . وما من شيء يندرج في جنس من حيث

حيوان . وما يُقال بالاشتقاق وان كان يدل على الجزء . فأنما هو دال على الكل دلالة تضمن وابهام لان قولك الحيوان معناه شيء حامل للحيوانية . فينتج اذاً ان الانسان والفرس يشتركان في كل هذه الماهية اي الحيوانية لان كلا منهما يصدق عليه بالسواء انه جوهر متنفس حساس . فصدق اذاً قول الماتن ان كل ما هو تحت الجنس يتفق في ماهية الجنس .
ولقائل يقول اذاً ماهية الجنس قد تكثرت لانها كلها في الانسان وكلها في الفرس وتكثر الشيء المشترك فيه مع بقاء الاشتراك فيه خلف من القول لان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مبدأ للاتفاق والاختلاف معاً ومن جهة واحدة . فاذاً اما ان لا تكون تلك الماهية متكررة في الانواع فيصدق الاشتراك فيها وحينئذ تتفق الانواع وتتحد والانواع مختلفة وهذا خلف . واما ان تكون متكررة في الانواع وتكثرها يمنع الاشتراك فيها وحينئذ لن يكون ما تحت الجنس متفقاً في ماهية الجنس خلافاً لما ذكره الماتن .

فنجيب ان ههنا سرّاً لاشكال ومعتلج الريب ولكنه يُدرك كل شبهة اذا فقهت ما نقول : ماهية الجنس كالحويانية في مثلنا هذا لا تتكرر في الانواع تكراراً اعتبارياً اي صورياً اي من حيث هي شيء متنفس حساس لان هذا المعنى سالم بتمامه في الانسان والفرس وصادق عليهما بالسواء . والا كذبت هذه القضية : الانسان حيوان والفرس حيوان وهذا منقوض بالاجماع . فان الحيوانية معنى كلي دال على جوهر متنفس حساس وهو موجود في الذهن وليس باعتبار ذاته واحداً والا بطل قولنا على كثيرين . ولا كثيراً والا استحال ان

الوجود وإلا كان اسم الموجود الذي يدل على الوجود جنساً . فبقي
إذاً أن لا يكون الله مندرجاً في جنس .

يكون مشتركاً فيه بين كثيرين وإنما هو كذلك بالقوة وشأنه شأن المادة
القابلة لصور كثيرة أو صورة واحدة . وهو وان كان باعتبار ذاته حاصلاً على
الوجود المقوم لماهيته الخاصة التي هي صورة التنفس ثم الحس فهو مع ذلك قابل
لصورة أخرى تجعله في نوع من نوعيه . وتعطيه الوجود النوعي حتى يكون
إنساناً أو فرساً ، لأن صورة التنفس والحس لا توجد له وجوداً يصرفهما
عن قبول صورة أخرى .

فينتج من ذلك أولاً أن الأنواع التي تحت الجنس تشترك في ماهية الجنس
من حيث أن تلك الماهية واحدة في الاعتبار الذهني أي من حيث الوجود
المقوم لماهيته الخاصة لا من حيث أن تلك الماهية إذا زيد عليها فصل
من الفصول زيادة الفعل على القوة يلحقها التكثر الحقيقي بتكثر الأنواع ،
لأن الفصول يتقوّم بها محل آخر للوجود وهو وجود النوع . وبهذا الاعتبار
تكون الأنواع التي تحت الجنس والمتفقة في ماهية الجنس مختلفاً بعضها عن بعض
لاختلاف القابلات لها وهي الأنواع ، لأن كل واحد من فصول النوع قوّم
لتلك الماهية وجوداً غير الوجود الذي يقوم لها الفصل الآخر ، فإن النطق
اعطاها الوجود في نوع الإنسان ، والالانطق الوجود في الفرس وكل واحد من
الوجودين مختلف عن الآخر . وما قلناه في جنس الحيوان صادق على كل
جنس من الاجناس التي فوقه ، فالحس انما هو فصل للجنس الجسمي ويعطيه
الوجود الحسي وهذا الوجود الحيوي الذي هو فعل بالنظر الى الجنس الجسمي
فهو بالقوة الى فعل اكمل وهو الوجود المتنفس وكذا هذا الوجود هو بالقوة
الى فعل الحس ، وهذا أي الجنس الحيواني بالقوة الى نوعيه . ولكن هذا
الوجود النوعي وان كان وجوداً فليس يكون الوجود الاخير وإنما يقتدر الى
وجود آخر في خارج النفس وهو حصول وجود النوع في أفرادها ، وهكذا
تتدرج الوجودات تكاملاً الى هذا الوجود الحاصل في الخارج المقول على

وأما كون الموجود يمتنع ان يكون جنساً فقد برهن عليه
الفيلسوف كمايلي (١) : لو كان اسم الموجود جنساً لوجب ان نجد
فصلاً ما يقصر شموله على النوع ، وليس فصل يشترك في معنى الجنس
اشتراكاً يجعل الجنس داخلاً في حقيقة الفصل ، والا كان الجنس موضوعاً
مرتين في تعريف النوع (٢) . بل لا بد وان يكون الفصل شيئاً غير
ما هو المفهوم بمعنى الجنس . ولكن يمتنع وجود شيء يكون غير
داخل في مفهوم حقيقة الموجود ان كان الموجود من مفهوم الاشياء
التي يقال هو عليها . وهكذا يمتنع قصر شمول الموجود بفصل ما .
فبقي اذاً ان الموجود ليس جنساً . فيتحصل ضرورة من ذلك ان الله

الأفراد المنطوية تحت النوع ، وهذا الوجود الشخص ليس من ورائه وجود
آخر . لأن الشخص على ما عرفه برفير انما هو ما لا يمكن ان يكون
جميع خواصه معاً موجودة لغيره او ما لا يمكن ان يقال على كثيرين كانها
افراد تحته كبطرس مثلاً وهذا الرجل . فصح اذاً ان الأنواع التي تحت
الجنس تتفق بماهية الجنس وتختلف بالوجود ، وذلك لأن الماهية هي في المخلوقات
غير الوجود . وعليه لما كانت ذات الله نفس وجوده استحال ان يكون مندرجاً
في جنس . وكل هذا نفيس فاعلمه .

(١) الموجود باعتبار وضعه اللغوي اسم مفعول من وجد وفي اصطلاح
الفلاسفة اسم دال على لازمه وهو الوجود وعلى ماؤومه وهو الماهية الحاصلة
على الوجود . فالموجود الذي لا يكون جنساً انما هو الدال على الذات لا
على الوجود وهذا هو المنتقم الى المقولات العشر على انه دال اولاً على
الذات وثانياً على الوجود . قاله اريسطو وابن رشد والقديس توما حيث قال
في شرحه ك ١٠ من الهيات اريسطو : الموجود المنتقم الى المقولات انما هو
الذي يدل على طبائع الاجناس العشرة من حيث وجودها بالفعل او بالقوة .
(٢) اي مرة صريحاً والاخرى ضمناً في النصل .

ليس داخلا تحت جنس .

ومن هذا ينتج ايضاً ان الله لا يمكن تعريفه ، لتركب التعريف من الجنس والفصول . ويتضح ايضاً أنه لا يمكن ان يُقام على الله برهان إثباتي ما خلا البرهان من المعلول لان مبدأ التبرهن (١) انما هو تعريف نفس الشيء الذي يُقام عليه البرهان .

(اعتراض) ولكنه قد يلوح لاحد أن اسم الجوهر وإن لم يحز باعتبار معناه الحصري ان يصدق على الله ، لان الله ليس معروضاً للاعراض . فالشيء المدلول عليه بهذا الاسم انما هو مع ذلك لائق بالله حتى يكون تعالى مندرجاً في جنس الجوهر . فان الجوهر انما هو الموجود بذاته ، ومن المقرر ان هذا القول يليق بالله بدلالة ما ثبت في ف ٢٣ من ان الله ليس بعرض .

فنجيب بناءً على ما تقدم (ف ٢٣) ان حد الجوهر (الذي هو جنس) لا يدخل فيه هذا القول «الموجود بذاته» لأنه (اي الجوهر) من مجرد وصفه بأنه «موجود» لا يمكنه ان يكون جنساً لانه قد ثبت أن «الموجود» ليس له حقيقة الجنس . ولا كذلك وصفه بأنه «بذاته» يُثبت له حقيقة الجنس ، لان هذا القول «بذاته» لا يدل على ما يظهر إلا على السلب ليس غير لانه انما يقال بان الجوهر هو موجود بذاته مجرد أنه ليس في غيره . وهذا سلب محض لا يمكنه أن يقوم طبيعة الجنس أو حقيقة وإلا كان الجنس لا يدل على ان الشيء ما هو ، بل على ما ليس هو . فاذا لا بُد من أن حقيقة

(١) اي الحد الاوسط في البرهان .

الجوهر تفهم بهذا المعنى وهو أن الجوهر هو شيء ثابت له الوجود لا في محل أو موضوع . واسم «الشيء» موضوع له باعتبار الماهية كما ان اسم «الموجود» مشتق من الوجود . فيجب على هذا النحو أن يكون المراد بحقيقة الجوهر هو أنه شيء له ماهية ثابت لها الوجود لا في شيء آخر . وهذا لا يصدق عليه تعالى لانه لا ماهية له سوى وجوده . فيتحصل اذاً أن الله لا يندرج في جنس الجوهر بوجه من الوجوه . ومن ثم فلا يكون الله مندرجاً في جنس ما إذ قد تبين انه لا يندرج في جنس العرض (ف ٢٣) .

الفصل السادس والعشرون

في ان الله ليس بالوجود الصوري (١) لجميع الاشياء .
(خلاصة جز ١ م ٣ ف ٨)

وبما تقدم يندفع ضلال البعض الذين يقولون بان الله ليس شيئاً آخر سوى الوجود الصوري لكل فرد من أفراد الاشياء وذلك (١) الوجود الصوري هو وجود الشيء الذي كان بالقوة فقام بالفعل بالصورة كما أن هيولى النار تقوم بالفعل بصورة النار . ولما كانت الصورة إما صورة يقوم بها الوجود الأول للشيء واستكمالها الأولي أعني وجوده الحاصل في الطبيعة ، ولما صورة تفترض سبق كمال الشيء الأول ولا يقوم بها إلا استكمالات الشيء الثواني . والصورة الأولى جوهرية والثانية عرضية لعروضها على شيء كمال الوجود غير مقتدر اليها لقيام وجوده ، كقوله ابيض او عالم او طيب وما شاكل . فكان الوجود الصوري من ثم اما وجوداً صورياً جوهرياً ولما وجوداً صورياً عرضياً . وعليه كان الوجود كالموجود منتقلاً الى جوهرى ووحدى عرضي كما رايت في شجرة الأجناس

١ لان مثل هذا الوجود الصوري ينقسم الى وجود الجوهر ووجود العرض . والوجود الالهي ليس بوجود الجوهر ولا بوجود العرض كما قد بيناه ف ٢٥ . فيستحيل اذاً ان يكون الله ذلك الوجود الذي يوجد به كل فرد من افراد الاشياء وجوداً صورياً .

في المنطق . ويجب ان تعلم ان الوجود الجوهرى لا يقبل زيادة شي . من جنسه اذ الجوهر لا يلحقه نقص وزيادة ، فلا يقال هذا اكثر او اقل جوهرأ من ذاك ولكنه يقبل زيادة اعراض مكتملة بالاستكمال الثاني . فالوجود الجوهرى اذاً هو ما به يقال قولاً بالذات اى مطلقاً ان شيئاً موجود في طبائع الاشياء ، والوجود الصوري العرضى هو ما به يقال قولاً بالعرض ان الشي . هو كذا او كذا اى ابيض او اسود .

ولكن قسمة الوجود الى الجوهر والعرض قد تكون على وجهين : الوجه الاول ان تكون القسمة منحصرة في الجوهر والعرض من حيث الجوهر جنس والعرض اجناس وهي قسمة الموجود الى المقولات العشر . والوجه الثاني ان تتناول القسمة الجوهر الجنسى والجوهر الذى لا ينطوي تحت جنس ثم باقى مقولات الاعراض .

ومراد الماتن هنا انما هي القسمة الثانية إذ قد برهن في ما تقدم ان وجود الله ليس وجود جوهر . واذا فهت هذا وضحت لك النتيجة الحاصلة عن البرهان الاول وهي : ان الوجود الالهي ليس يكون الوجود الصوري لجميع الاشياء . لانتفاء ان يكون وجوده وجودها الجوهرى والعرضى لأن وجود الله ليس وجود جوهر ولا وجود عرض كما تبين ف ٢٥ ووجود جميع الاشياء اما وجود جوهرى او عرضى ولا ثالث لهما .

وبهذا ايضاً يتضح لك صدق برهان الماتن الثاني وهو انه لو كان الوجود الالهي وجوداً صورياً للجميع لكانت الاشياء جميعها واحدة بالاطلاق وهو المذهب الوخيم المعروف بالحاوية .

٢ ثم ان الاشياء لا يتميز بعضها عن بعض من جهة انها لها الوجود لا شتراكها جميعها في الوجود . فاذاً اذا اختلف بعضها عن بعض فلا بُد من ان يكون ذلك إما لان الوجود نفسه قد لحقه التنوع بزيادة فصول عليه حتى تكون الاشياء قد اختلفت ، لان لها وجود مختلف بالنوع ، وإما لان الاشياء قام اختلافها بهذا وهو أن الوجود نفسه حصل لطبائع مختلفة بالنوع . وأول الامر ان محال لان الموجود على ما بينا في ف ٢٥ يستحيل ان يزداد عليه شي ، زيادة فصل على جنس . فبقي اذاً أن الاشياء إنما يخالف بعضها بعضاً من اجل أن لها طبائع مختلفة ، فيحصل لها الوجود على ضروب مختلفة . والوجود الالهي لا يرد على طبيعة اخرى وانما هو كما تبين ف ٢٢ نفس الطبيعة الالهية . فاذاً لو كان الوجود الالهي هو الوجود الصوري لكافة الاشياء لكانت تلك الاشياء جميعها واحدة باطلاق المعنى .

٣ ايضاً إن المبدأ من شأنه ان يكون متقدماً على ما هو مبدأ له . والوجود في بعض الاشياء له شي . كأنه مبدأ له (١) لان الصورة انما يطلق عليها انها مبدأ الوجود وكذلك الفاعل الذي يجعل الاشياء موجودة بالفعل . فاذاً إن كان وجود الله هو وجود كل شخص

(١) لفظة «كأنه» يغلب استعمالها في معنى التشبيه او القرب ولكنها ههنا وارادة بمعنى التحقيق والنص . ومعنى العبارة ان الوجود في الاشياء التي الوجود فيها غير الذات له مبدأ وعلة وهذه العلة هي الصورة والفاعل (وقد مر بك ان الصورة والفاعل يختلفان في العلوية) . فاذاً لو كان الله الذي هو نفس وجوده هو الوجود الصوري لكل شي . من الاشياء لكان له علة ولم يكن واجب الوجود

من اشخاص الاشياء. لزم عنه ان يكون لوجود الله علّة وهكذا لم يكن الله واجب الوجود بذاته ولقد نقضنا ذلك في ف ١٥ .
 و٤٠ ايضاً ان كل ما هو عام ومشترك بين الكثيرين ليس يكون شيئاً خارجاً عن الكثيرين إلا في الذهن فقط (١) كما ان

(١) يريد ان العام الذي يشترك فيه الكثيرون إذا اعتبر بهذه الحيثية اي من جهة انه عام ومجرد عن الشخصات والمنوعات فليس شيئاً قائماً بذاته في خارج النفس وإنما هو موجود ذهني . واما ان لم يعتبر فيه ذلك التجرد فافاً هو موجود في الكثيرين . واعلم ان بين قولنا : المشترك بين كثيرين او الكلّي ليس موجوداً إلا في الذهن، وبين : ان الكلّي ليس شيئاً خارجاً عن الكثيرين الا في الذهن فرقاً كبيراً . فان القول الاول كاذب لان الكلّي يعمّاه المادي ومن حيث دلالاته على شيء مسمى ، فانه موجود وجودي حاصل في طبائع الاشياء ، فإن الحيوان من حيث دلالاته على طبيعة مضافة اي الحي الحساس افا هو موجود حقيقة في شخص شخص من آحاد الحيوان، إذ ان الكلّي ما من شأنه ان يحمل على كثيرين ، والا لم يكن معقول هذا الشيء . اي الحيوان هو الشيء ، ويكون قولنا الانسان حيوان كاذباً إذ لا يكون الحيوان محمولاً على الانسان حملاً ذاتياً وهذا بين الإستحالة .

وأما القول الثاني وهو ان الكلّي بمعنى كلية ، واطلاقه على كثيرين ليس شيئاً خارجاً عن الكثيرين الا باعتبار الذهن فقط ، اعني انه من هذه الحيثية افا هو موجود ذهني فقط فصحيح باجماع الفلاسفة المشائيين والتومائيين . ولما كانت مسألة الكلّيات من المسائل الفلسفية الشديدة الاغلاق حتى تباينت فيها مذاهب الافلاطونيين والمشائيين ومن تبهم رأينا أن نلخص لك المذهب الصحيح فيها وهو مذهب ارسطو وقد تقلده ابن رشد (في كتابه في ما وراء الطبيعة مقالة ٢) وابن سينا (في الالهيات فصل في تحقيق المعنى الكلّي) وقرّر هذا المذهب القديس توما (في مقالته في الوجود والذات ومواضع

الحيوان في سقراط وافلاطون وساخر الحيوانات ليس شيئاً اخر غير اخرى كثيرة) واننا مع التزامنا الايجاز نشرح لك هذه المسئلة على اوضح وجه نسمعه طاقتنا فتغنيك عن مراجعة المطولات التي لا تخلو مع ذلك من الابهام فنقول :

١ الكلّي نسبة الى كل وهو في اصطلاح الفلاسفة العرب اسم يتناسبه عند اصحاب اللغة النكرة والمجلى بأل الحنسية وما كان بمعناها كالاسم الشائع العام . ويعرفونه بأنه اسم لما من شأنه ان يحمل على كثيرين حملاً ذاتياً صادقاً بكل معناه على كل شخص شخص . من اولئك الكثيرين الذين يطلقون عليهم اسم الآحاد أو الجزئيات . وهو على هذا الاعتبار مخالف للكل الذي لا يحمل كله على كل واحد من اجزائه . وهذا الكلّي لما كان اسماً مفرداً لمسمى واحد مقول على كثيرين قولاً بالذات كالجوهر والحيوان والانسان مثلاً كان انه لا يقوم معناه الا بأمرين لا بُدَّ له منهما ، اولها وحدة الطبيعة المدلول به عليها ثم شيوعها . وأما أن الواحد وهو واحد، والواحد موجود غير منقسم ، كيف يكون شائعاً في كثيرين ، لا شيوع احتواء كالبيت مثلاً الذي يسع كثيرين ولا شيوع شمول كالكل الذي يشمل اجزائه ولا شيوع ملك ولا ولا بل شيوع تواطؤ . بأن تكون تلك الطبيعة الواحدة هي كلها في كل واحد واحد تماماً تقال عليه قول تراطؤ ففهمنا سر الاشكال وموطن الخلاف الشديد بين الافلاطونيين والمشائيين . فدرءا هذه الشبهة نقدّم بعض مقدمات تمهيدية تريح عنك حجب الريب نقلاً عن القديس توما وغيره من الفلاسفة فنقول :

٢ الكلّي بما هو طبيعة يمكن اعتباره في ثلاث حالات : حالة انفراد في ذاته اي من حيث هو طبيعة ، وحينئذ ينحصر اعتباره في محمولاته الذاتية اعني الامور الموقومة لذاته والداخلية في حده فقط كاعتبارنا الحيوان من حيث هو حي متنفّس والانسان من حيث هو حيوان ناطق . ثم في حالة وجوده في الاعيان ووجوده على نوعين وجود في الاعيان وهي حالته الثانية . ووجود

افلطون وسقراط وساير الحيوانات الا باعتبار الذهن الذي انما يدرك

في الذهن وهي حالته الثالثة والاخيرة . فإذا اعتبرناه في حالته الاولى اي من حيث هو طبيعة مع قطع النظر عن وجود هذه الطبيعة في هذا او في ذاك فلا يصدق عليها الا ما يوجد لها من حيث هي انسانية مثلاً حتى لا يصح ان يقال الانسان ابيض او اسود او غير ذلك بما ليس داخلياً في حد الانسانية لان الابيض او الاسود او ما شاكل ذلك لا يحمل على الانسان من حيث هو انسان ، والا كان كل انسان ابيض او اسود وكان ان البياض او السواد لا يوجدان الا للانسان وكلاهما باطل .

ومن ثم كان انه لا يصدق على الكلي من حيث هو طبيعة أنه واحد او كثير ، اذ ليس ولا واحد منهما داخلياً في مفهومه وحده . الا انه قد يعرض لهذه الطبيعة ان تكون واحدة او كثيرة . وذلك لانه لو كانت الكثرة من مفهومها لامتنع ان تكون واحدة مع انها واحدة في سقراط مثلاً . ولو كانت الواحدة من مفهومها لم يكن لسقراط وافلطون طبيعة واحدة بعينها ، ولا امتنع تعددها في الكثيرين عدداً لاصورة . فقولنا « واحدة » اريد به الوحدة الصورية التي هي عدم انقسام الطبيعة (عند اطلاقها على ما تحتها من الافراد) الى مقوماتها الذاتية ولوازمها الخاصة بحيث لا ينفك ان تكون في كل فرد فرد حيوانية ونطقاً مع ما يلحقها من اللوازم الخاصة . وآلا لم يصدق ان سقراط انسان وافلطون انسان . بل كان سقراط جزءاً من الانسان وكذلك افلطون ، والذي له جزء انسان ليس بانسان ولا يحمل عليه الانسان حملاً ذاتياً من طريق ما هو كما قال ابن رشد . فإذا لكي يكون الانسان كلياً مقولاً على ما تحته قولاً ذاتياً في جواب ما هو ، كما هو حد الكلي لا بُدَّ من ان يكون كل ما هو مقوم للانسان موجوداً لكل الذين يقال عليهم الانسان حتى يكون مقول الانسان هو نفس الشيء ، والا كذب كل تصور عقلي وهذا محال كما ثبت في المنطق . ولكن هذه الطبيعة المعقولة مع وحدتها الصورية انما تكون متعددة ومختلفة بتعدد

صورة الحيوان معرفة عن جميع الشخصيات والمنوعات لان الانسان

الافراد واختلافهم ولهذا قيدنا بقولنا « تعددها عدداً لا صورة » اذ يصح ان نقول ان سقراط وافلطون انسانان حقيقة وان كانت انسانية سقراط غير انسانية افلطون لاكتشافها في كل واحد بفصوله المشخصة واعراضه للتخصصة . وما يورد على هذا من ان الانسان المعقول في الذهن هو غير الانسان الموجود في الاعيان ، لانه في العقل مجرد عن الجسيمات والماديات ، وفي الاعيان مكتشف بها فتفوت المطابقة بينها ، ومن ثم ينتفي صدق حمل ما في الذهن على ما في الاعيان . فهذا (اي القول) لا يستقيم لضرورة ان يكون المحوي على هيئة الحاوي فان صورة البحر مثلاً المنطبقة في العين ليست تكون نفس البحر كما ومادة وكيفاً وما شاكل ، وانما هي تابعة لهيئة العين ، وكذا صورة الانسان المرتسمة في العقل لان العقل غير مادي فيجب ان تكون غير مادية ، بل صورة معقولة يُدرك بها الموضوع الخارج ، وهذا لا ينتفي معه كون الموضوع الحاصل في العقل هو الموضوع العيني ، بل جل ما ينتفي معه حالة اكتناف ما في الاعيان بالمشخصات مع بقاء كون الموضوع المعقول هو ، اي حيواناً ناطقاً كما هو في كل شخص شخص من الاعيان . وعليه فان هذه الطبيعة المعقولة ، اي الانسان ، انما تكون من الجهة الواحدة في الاعيان في حالة الشخص متعددة بتعدد الافراد ، اي غير واحدة بالعدد والا كان سقراط نفس افلطون ، وانا ، نفس انت بلا فرق ولا تميز ، وهذا محال لوجوب وجود المتناقضات والمتضادات في شيء واحد ومن جهة واحدة ، إذ يكون الشيء الواحد كلثناً وفاسداً واحداً ومتعدد ، فاضلاً ورذيلاً كما قال ابن رشد ، ولا خفي ما في هذا من المحالات القبيحة . هذا من جهة وجودها في الاعيان . واما وجودها في الذهن وهي حالتها الثالثة فانها هو وجود معرّى عن كل الشخصيات التي تجعلها متعددة ومختلفة فتصبح لذلك صالحة بالصلاحية البعيدة لان تحمل بصدق على كل فرد من الافراد حملاً ذاتياً في جواب « ما هو » . وهذه الصلاحية البعيدة

انما هو ما هو الحيوان حقيقة وإلا لزم ان يكون في كل من سقراط

هي ما يطلق عليها اسم الكلية المادية المنسقية ، لانها قد صارت كمادة
مهية بالقوة الى الحمل على الكثيرين . وهذا الوجود في الذهن الذي يجعلها
كلية بالكلية المادية انما حصل لها بفعل العقل التصوري الساذج الذي ادرك
الذهن به ماهية هذه الطبيعة وحدها من دون نسبتها او اضافتها الى الافراد
التي شأنها ان تقال عليها سلباً او ايجاباً . وعلى هذا تكون هذه الصورة المأخوذة
عن جميع الافراد مطابقة لجميع الافراد المأخوذة هي عنها فصالحة ان
تجمل عوداً على الافراد جميعها لان للجميع حقاً فيها . فبقي اذا ان الطبيعة
من حيث وجودها في الاعيان يتنوع عليها ان تكون كلية . فكليتها اذا
ثابتة لها من حيث وجودها في الذهن وليست ثابتة لها في الذهن بمجرد
فعل الذهن التصوري الساذج لان هذا الفعل انما هو ادراك العقل ماهية
منسلخة عن الشخصيات مع بقاء ما لها من المطابقة وقطع النظر عنها .
والمعنى الكلي المنطقي الذي نحن في صده لا يقوم بهذا التصور فقط لان
الكلي المنطقي ، الذي هو نسبة الطبيعة المجردة واصافتها الى الافراد ، فعل
العقل . وهذه النسبة نسبة عقلية ولهذا قال ابن رشد : الذي يجعل
الكلي في الاشياء انما هو العقل .

وهنا يجب الانتباه الى مشكلة دقيقة هي مغلق هذا الباب وهي
هذه : ان كان الذي يجعل الكلي في الاشياء هو العقل ولكن لا العقل التصوري
الساذج ، فيجب اذا ان يكون هو العقل الذي يقابل بين الموضوع
اي الطبيعة المجردة المدركة و(بين) المحمول اي الجزئية التي تحتها كما
يقتضيه معنى الكلي ، ولا يشترط في هذه المقابلة ان تكون المقابلة التي تتم
على وجه التركيب اعني التي بها العقل يوجب بالفعل النسبة بين المحمول
والموضوع ، لان ايقاع هذه النسبة بالفعل يفترض ضرورة امكان مقولية
الطبيعة على افرادها ، وامكان مقوليتها على افرادها يفترض معنى الكلية
فيها ، اي نسبتها الى افرادها . فاذا لكي يصدق ان العقل يجعل الكلي

وافلاطون حيوانات متعددة أعني الحيوان العام المشترك فيه ثم الانسان
العام المشترك فيه ثم افلاطون نفسه . فاذا لان لا يكون نفس
الوجود العام شيئاً خارجاً عن الاشياء . المتحققة الوجود إلا باعتبار
الذهن فقط ذلك بالأولى .

فاذا لو كان الله هو الوجود العام المشترك فيه لم يكن تعالى
شيئاً آخر سوى الشيء الذي هو في الذهن (مم يعني لم يكن الله
شيئاً موجوداً بذاته في خارج الذهن ولا ممتازاً عما سواه ولا مفارقاً
لغيره من الاشياء الا في التصور والذهن) . ولكنه قد تبين في
ف ١٣ أن الله شيء موجود لا في الذهن فقط بل متحقق الوجود
في طبائع الاشياء . فاذا ليس الله الوجود المشترك فيه بين الكافة .
وه أيضاً أن التوكيد (ويعبرون عنه ايضاً بلفظ التكون)

في الاشياء ، يجب ان العقل عند مقابلته الطبيعة بالافراد ، يدرك انها
تتعلق بالافراد المأخوذة منها وانها مطابقة لها على انها واحدة في جميعها ،
وهذا يكفي لكلية المنطقية . وهذا الفعل ، اي فعل المقابلة على الوجه
المذكور ، هو فعل عقلي لكن مع اساس له في الاشياء . ومن ثم صدق
قول الماتن : ان الله ان كان هو الوجود العام التصوري لكل الاشياء ،
لم يكن شيئاً آخر غير الشيء الذي هو في الذهن .

واما ما ذهب اليه افلاطون من ان الكلليات معان قائمة بذاتها في
خارج النفس فلا نتعرض هنا لردده اكتفاء بالادلة القاطعة التي اوردها
ارسطو والقديس توما والعلماء التوماويون حتى ابن رشد وابن سينا نقضاً
لهذا المذهب . واعتادنا الى القاري . اللبيب عن الاستطالة في هذه المسئلة
لانها من المسائل التي اذا لم تعرف حق معرفتها ، اندك صرح علم ما وراء
الطبيعة الذي الكلي اخص موضوعه وترعزت اركان كل علم حقيقي .

أنما هو بحصر المعنى السبيل الى الوجود، والفساد هو السبيل الى اللاوجود. لان الصورة لا تكون حدًا التوكيد او طرفه ولا العدم حدًا الفساد إلا لان الصورة تصنع الوجود والعدم اللاوجود. فلو فرضنا أن الصورة لا تصنع الوجود لن يصح أن الذي قبل تلك الصورة يقال فيه انه تولد. فإذا ان كان الله هو الوجود الصوري لجميع الاشياء لزم ان يكون تعالى حدًا للتوليد وهذا باطل لان الله سرمدي كما تبين في ف ١٥ (١).

٦ زد على ذلك انه يلزم حينئذ عن هذا القول أيضاً ان يكون وجود كل شخص من اشخاص الاشياء وجوداً من الازل (٢) ومن ثم يستحيل ان يكون توليد وفساد لانه ان وجد التوليد فلا بُدَّ ضرورة من ان وجوداً سابقاً يكتسب لشيء ما من جديد، وحينئذ إما ان يكتسب الوجود السابق لشيء سابق وجوده واما

(١) اعلم ان كلام الماتن في هذا البرهان مقصور على التوليد المتعارف عند الفلاسفة وهو التحويل من اللاوجود الى الوجود كالذي يحصل في الكثير من المخلوقات. ولا يشمل التوليد الذي هو في اللاهوت والذي انما هو صدور بسيط كما سيرد في مقامه. وعليه فتبقى نتيجة هذا البرهان صحيحة وقاطعة لانه ان كان الله، كما يزعمون، وجوده هو الوجود الصوري لجميع الاشياء فيلزم ضرورة ان يكون طرفاً للتوليد بخروجه من اللاوجود الى الوجود كما هو شأن الكثير من المخلوقات التي توجد على هذا النحو. ومن ثم لا يكون الله سرمدياً. وهذا قد نقضه في ف ١٥.

(٢) لان وجود الله الذي ينزله الخصوم منزلة الوجود الصوري لجميع الاشياء انما هو وجود سرمدي.

لشيء لم يسبق له وجود البتة، فان قيل الاول، ووجود جميع الاشياء الموجودة واحد كما هو زعم المذهب المذكور، فيلزم ان الشيء الذي يقال انه يتولد اي يتكون لا يكتسب وجوداً جديداً بل ضرباً جديداً من ضروب الوجود، وهذا ليس تكوناً وتولداً بل تحولاً وتغيراً. وان قيل الثاني اي ان الوجود حصل لشيء لم يبق له وجود بته لزم ان يكون ذلك الشيء مخرجاً من العدم وهذا ينفي حقيقة الكون والتولد. فإذا المذهب المذكور ينقض الكون والفساد نقضاً باتاً. ولهذا كانت استحالاته ظاهرة للوضوح.

هذا والتعليم المقدس ايضاً يدفع هذا الضلال إذ يعترف ان الله متسام ومتعال كما يقال في اشعيا (عد ١ ف ٦ وفي رس بولس روم عد ٥ ف ٩) يقال ان الله فوق كل شيء. فإذا لو ان الله هو وجود الكافة لكان شيئاً من الكافة لا فوق الكافة. ثم ان ضلال هؤلاء الضالين يندفع بما يندفع به جحود عبدة الاصنام الذي يطلقون على الاخشاب والحجارة الاسم الكريم اسم الله الذي لا يمكن اطلاقه على غيره تعالى كما ورد في عد ٢١ من ١٤ من سفر الحكمة. فإنه ان كان الله هو وجود الكافة فلا يكون قولنا «الحجر هو موجود» باصدق من قولنا «الحجر هو الله».

هذا والذي أثار فورة هذا الضلال وسورته انما هي اربعة امور على ما يظهر: اولها سوء فهم بعض الشهادات، فاننا نجد في اقوال ديونيسيوس هذا الكلام الوارد في ب ٤ من مراتب السلطة السماوية حيث قال: ان وجود جميع الاشياء هو الالهية

التي هي فوق كل جوهر . فشاؤوا ان يفهموا بذلك ان نفس الوجود
الصوري لجميع الاشياء . انما هو الله . ولم ينتبهوا ان مفهومهم هذا
لا يمكن ان ينطبق على معنى الالفاظ . لانه لو كانت الالهوية
هي الوجود الصوري لجميع الاشياء . لم تكن فوق جميع الاشياء .
بل بين جميع الاشياء ، بل شيئاً منها . فبقوله ان الالهوية فوق الجميع
أبان ان الله باعتبار طبيعته متميز عن الجميع وقائم فوق الجميع .
وأما قوله : « ان الالهوية هي وجود الجميع » فقد أبان به ان الله
أوجد في الاشياء بعض الشبه بوجوده الالهي . ثم ان ديونيسيوس
نفسه يقول في محل آخر ما ينفي مفهومهم هذا الباطل اذ يقول
(ف في الاسماء الالهية) ليس لله مماسة او مخالطة بالنظر الى ما
سواه من الاشياء . كما للنقطة بالنظر الى الخط ولصورة الخاتم
بالنظر الى الشمع .

والامر الثاني الذي اوقعهم في ورطة هذا الضلال انما هو
اختلال في العقل ونقص في البرهان لانه لما كان ما هو عام
ومشترك انما يكتسب النوعية او التشخص بزيادة شيء عليه
وهو ان الوجود الالهي ، لانه لا يقبل زيادة ، ليس وجوداً خاصاً
بل وجوداً عاماً ومشتركاً بين الجميع . فلم يدركوا ان العام او
الكلي يستحيل ان يتحقق له الوجود بلا زيادة ولكنه يُعتبر في
الذهن من دون الزيادة ، فان الحيوان مثلاً لا يمكنه ان يوجد من
دون أحد هذين الفصلين اي الناطق واللائق وان كان يُتعقل
بدونهما . ثم انه اي الكلي وان يُعقل من دون الزيادة فانه مع

ذلك لا يوجد بدون قبوله للزيادة . لان اسم الحيوان ان كان لا
يمكن ان يُضاف اليه فصل من الفصول ، فانه ليس يكون جنساً (١)
وكذا تكون حال سائر الاسماء . واما الوجود الالهي فانه يتأبى
عن كل زيادة لا باعتبار الذهن فقط بل وفي الوجود الخارجي
ايضاً بل ليس يتأبى عن الزيادة فقط بل هو براء ايضاً عن كل
قابلية للزيادة . وعليه فمن مجرد كونه تعالى لا يقبل الزيادة ولا يمكنه
ان يقبلها يستنتج بالاولى انه ليس وجوداً عاماً بل وجوداً خاصاً لان
وجوده انما يتميز عن جميع ما سواه بهذا نفسه وهو انه يستحيل
ان يزداد عليه شيء . ولهذا قال الشارح في كتابه في العلل قضية ٩
عند آخرها : ان العلة الاولى تتميز عن سواها وتشخص بضرب
من التشخص بنفس تنزه جودتها وخيريتها ونقائها .

واما الامر الثالث الذي تمادى بهم الى هذه الغواية انما هو
نظرهم الى بساطة الله . لان الله لما كان في غاية البساطة ذهب
وهمهم الى ان آخر ما ينتهي اليه تحليل الاشياء التي تحدث فينا
انما هو الله على انه في غاية البساطة . اذ يمتنع التسلسل في
تركيب الاشياء التي هي فينا . ولقد طاش سهم حدسهم في هذا
ايضاً اذ انهم لم يفطنوا ان ما يوجد فينا في غاية البساطة ليس
إلا بعض الشيء فضلاً عن انه ليس بالشيء التام (٢) وأما بساطة الله

(١) وعليه فيكون البرهان عائداً عليهم بالنقض لان الكلي كالحيوان
مثلاً ان كان لا يقبل زيادة فصل فلن يكون جنساً فتنبه .

(٢) ذلك لان الوجود فينا طارى . على الذات .

فانها تنسب اليه نسبتها الى شيء تام كامل قائم بذاته .
والامر الرابع الذي قد امكن ان يقعهم في هذا الضلال انما
هو وجه التعبير الذي نقول به ان الله موجود في جميع الاشياء
فلم يفقهوا ان الله ليس يكون وجوده في الاشياء كانه شيء من
كل شيء بل وجوده كوجود العلة التي لا تفارق معلولها البتة وليس
كذلك وجود الصورة ولا وجود الربان في السفينة .

الفصل السابع والعشرون

في أن الله ليس بصورة جسم ما

فإذ قد بينا أن الله ليس بالوجود الصوري لجميع الأشياء
فيمكننا ان نبين كذلك أنه ليس بصورة شيء من الأشياء .
وذلك :

١ لأنه يستحيل ان يكون الوجود الالهي صورة لماهية
ليست هي نفس وجوده كما تبين ف ٢٢ (١) وما هو نفس الوجود

(١) معنى القضية ان الوجود الالهي لا يمكن ان يكون فعلاً
صورياً لماهية اولهوية مغايرة لذاته . وهي نتيجة البراهين التي ذكرها في
الفصل السابق اي ان الوجود الالهي ليس يكون الوجود الصوري لجميع
الاشياء . وزاد تلك البراهين هنا تأكيداً بقوله ان الوجود الالهي لما كان
انما هو نفس الله استحال ان يكون فعلاً صورياً او صورة لماهية مغايرة
له ، والا لزم ان يكون الوجود الالهي اعني الله نفسه مركباً مع غيره وان
يكون كل شيء . هو الله وهذا بين الاستحالة والقباحة . ومبنى هذه
البراهين على مبدئين مقررين اولهما ان بين القوة والفعل تمايزاً حقيقياً وثانيهما

الالهي إنما ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه . فإذا استحيل ان
يكون وجوده تعالى صورة شيء آخر .

٢ أيضاً فإن صورة الجسم ليست نفس وجود الجسم بل
مبدأ وجوده والله هو نفس وجوده فإذا ليس يكون صورة
جسم ما .

٣ أيضاً من اجتماع الصورة والمادة يتألف مركب ما هو
كل بالقياس الى الصورة والمادة . والاجزاء انما هي بالقوة بالقياس
الى الكل (١) وليس في الله شيء بالقوة (ف ١٣) . فإذا

ان المخلوقات يتمايز فيها الوجود عن الذات تمايزاً حقيقياً ايضاً .
ولا يقال ان ناسوت المسيح يوجد بالوجود الالهي فإذا الوجود الالهي
هو الفعل الصوري للطبيعة الانسانية . لاننا ننكر ان الطبيعة الانسانية
في المسيح توجد بالوجود الالهي ، لانها انما توجد بوجودها الخاص بها ، لانها طبيعة
كاملة بنوعها ، وانما توجد بالاقنوم الالهي الثاني اذ ليست الطبيعة الالهية هي
المتجسدة بل الاقنوم هو المتجسد . وقد علمنا ذلك القديس بولس في رسالته
الى اهل فيلي (عد ٦ ف ٢ اذ قال الذي (المسيح) اذ هو في صورة
الله ... اخذ صورة عبد . وسوف يحبي . شرح ذلك في مقامه ان شاء الله .
(١) وان قيل الصورة هي فعل فكيف تكون بالقوة ؟ فنجيب ان الصورة
باعتبارها في ذاتها وبالقياس الى المادة التي تصورها هي فعل ولكنها اذا
قيست الى الكل المركب منها ومن المادة فهي تكون بالقوة الى الكل ،
والكل بمنزلة الصورة بالنظر الى الاجزاء كما هو بين في النفس بالنظر الى
المركب الانساني . والله ليس فيه شيء بالقوة . ثم لو كان الله صورة جسم
لم يكن واجب الوجود بذاته لان المركب اذا وجب وجوده فيجب بما هو
جزء له لا بما هو هو .

يستحيل ان يكون الله صورة متحدة بشي .

و٤ ايضاً ان ما كان له بذاته الوجود لهو اشرف مما له الوجود في غيره . وكل صورة لجسم انما وجودها في غيرها . فإذا لمّا كان الله انما هو الموجود المتناهي في الشرف على انه علّة كل وجود كما تبين ف ١٣ استحال عليه ان يكون صورة شي . ما ثم ه يمكن اثبات هذه الحقيقة من ازلية الحركة (كما في ف ١٣) على النحو الآتي :

لو كان الله صورة لمتحرك ما وهو نفسه المحرك (بكسر الراء) الاول ، لوجب ان يكون المركب (منه ومن المتحرك) محركاً لذاته . ولكن كل محرك لنفسه يمكنه ان يتحرك وان لا يتحرك فكلا الامرين اذا ثبت له في ذاته . والحال كل ما كان كذلك ليس له اقامة الحركة ومواصلتها مستمراً من تلقاء نفسه . فإذا لا بدّ من ان يكون فوق هذا الذي يحرك نفسه محرك آخر اوّل يؤتي الحركة استمرارها وثباتها ، وعلى هذا لا يكون الله الذي هو المحرك الاول صورة لجسم محرك لذاته .

الا ان هذا المسلك من البرهان مرجع فائدته الى الذين يقولون بأزلية الحركة . بيد انه وان لم نسلم بأزلية الحركة فيجوز أن نستخلص نفس هذه النتيجة من اطراد الحركة السماوية وعدم اختلالها . لان الذي يحرك ذاته ، كما أنّ له ان يسكن ويتحرك فكذلك له ان يتحرك باسرع حركة وابطئها . فإذا ضرورة تشاكل حركة السماء وعدم اختلالها إنّما تكون متوقفة على مبدأ آخر

أعلى يكون غير متحرك البتة ولا يكون جزءاً من الجسم الذي يحرك نفسه كأنه صورة له .

و٦ فإن آيات الكتاب المقدس تقوم شاهدة لهذه الحقيقة فقد قيل في عد ٢ مز ٨ : فقد جعلت جلالك فوق السماوات . وفي عدد ٢٧ و ٨ ف ١١ من سفر ايوب : هو اعلى من السماوات فاذا تفعل . . مداه أطول من الارض واعمق من البحر (الآية) . وهكذا تنذك على عروشها ضلالة الخوارج الذين كانوا يزعمون ان الله انما هو نفس السماء أو أنه ايضاً نفس العالم باسره . وبناءً على هذا كانوا يناضلون عن عبادة الاصنام بقولهم : ان جملة العالم هي الله لا من جهة الجسد بل من جهة النفس ، كما ان الانسان يدعى حكماً لا بجسده بل بنفسه . وعلى هذا التقدير كانوا يبنون زعمهم ان اداء العبادة الالهية للعالم ولسائر اجزائه هي في مكانة من الصواب . وقد قال الشارح في ك ١١ من الالهيات : وهذا انما كان موضع عثرة لحكماء قوم الصابئين القائلين بان الله صورة السماء .

الفصل الثامن والعشرون

في كمال الله (١)

(خلاصة م ٤ ف ١)

١

ولئن كانت الاشياء التي توجد وتتحيا اكل من التي توجد

(١) بعد ان بين بساطة الله التي يمكننا بها ان نعرف ان الله ما هو ،

فقط، فالله الذي ليس هو شيئاً آخر سوى نفس وجوده فهو مع

على قدر ما تصل اليه المدارك الانسانية، انتقل الى بيان ان الله أي شيء هو، وأيضاً هو على قول البعض، وهو البحث عن كمالاته تعالى . فبحث أولاً عن كمالات الله في الجملة (في هذا الفصل وما يليه) ثم عقد الفصل ٣٧ على بيان كمالاته بالتفصيل . وقهيداً لما سيجي من المباحث نستطرد الى وضع المقدمات الآتية :

١ ان الكمال في اللغة هو التام فيقال كمل الشيء . اذا تم ، اي اذا بلغ الحد الذي من شأنه ان ينتهي اليه بحيث لا يحتاج الى خارج ينضم اليه . ويرد ايضاً لمعان اخرى . ولكن المعنى المنقول الى اصطلاح الفلاسفة هو هذا . والكمال على ما علم ارسطو إما كمال بالذات واما كمال بالاضافة . والاول اما كمال في الكم واما كمال في الكيف واما كمال في الغاية واما كمال في الجنس ، كاليوم مثلاً يوصف بأنه كامل اذا استتم كل أجزائه، والدائرة هي كاملة الشكل لانها لا تقبل الزيادة والنقصان من حيث الشكلية وهلم جراً . واما الكمال في الصفة او الكيف او القوة فيوصف به ما لا يفوته شيء من قوة تلك الصفة الطبيعية ، فيقال ان الموسيقى كامل اذا لم ينقصه شيء من الشروط اللازمة لاحسان الغناء . والكمال بالنظر الى الغاية يحصل للشيء اذا بلغ غايته الحسنة ، فالانسان يكون كاملاً بهذا الكمال اذا بلغ السعادة .

واخيراً الكمال في الجنس يكون على نوعين كمال في جميع الاجناس وكمال في جنس معين مخصص . فالاول ما كان لا ينقصه شيء من الجودة والحيرية ولا يفضل له شيء . في جنس من الاجناس جميعها ولا يضاف اليه من الخارج شيء من الاشياء . وهذا هو المقصود في هذا الفصل . والكمال بهذا الكمال انما هو كامل بالكمال المطلق وبالكمال الاضافي معاً . اما بالكمال المطلق فلانه لا ينقصه شيء مما هو له ويمكن ان يكون له، ولانه يملك بذاته جميع الكمالات على اكل وجه . واما بالكمال الاضافي

ذلك بوجه الاطلاق الموجود الكامل الذي لا يفوته شرف جنس من

فلانه لا يمكن ان يضاف اليه شيء خارج ولا يفضل له شيء غيره . وانما نضرب صفحاً عن الكمال الاضافي خشية التطويل ولاننا دخلنا ههنا . و٢ صدر الماتن برهانه ههنا بلفظ «الشرف» «والفضل» لانها وصف الكمال والكمال ملازم للوجود . ولهذا مشل بالحكمة التي وان كانت بذاتها كمالاً فلا يكون الانسان كاملاً بها ما لم يوجد بها حكماً . وعليه كان التفاوت في الشرف والكمال سببه التفاوت في ضروب الوجود ودرجاته . و٣ لكي تفهم كيف ان كمال الشيء او شرفه حاصل عن وجوده وكذا التفاوت في الشرف والكمال سببه التفاوت في ضروب الوجود ودرجاته يجب أن تعلم ان كمال الشيء حاصل له عن صورته ، لان الصورة شأنها التكميل وهذا التكميل لا يتم لها اذا اعتبرت منفصلة عن الشيء . بل اذا اتحدت به اتحاداً يعطيه وجودها، كما ان الحكمة لا تكون كاملاً للانسان الا اذا جعلته ان يكون حكماً بها، وذلك لانها ليست تكون صورة له الا اذا اعطته هذا الوجود الحكمي على نحو ما يليق بالصورة ان تعطي الوجود . ولهذا حسن قول الماتن : ان كل شيء شرفه يحصل له بحسب وجوده . واعلم ايضاً ان الصورة كالحكمة مثلاً او البياضية وماشاكل يعتبر فيها كمالان كمال ذاتي لها وهو الذي يعبر عنه بمجدها، وكمال تدريجي يتفاوت زيادة ونقصاناً اما لاختلاف صلاحية القوابل لها، كأن يكون قابل اصلح لقبول درجة منها ارفع او اوضع من غيره، وأما لاعتبارها في ذاتها منفصلة عن كل قابل . فالصورة كاللباض مثلاً باعتبارها الاول فليست تقبل زيادة او نقصاناً في حد نفسها لأن ذات الشيء انما تقوم بما هو غير منقسم ولا متجزى . وعليه فلا تكون البياضية منفصلة اكمل منها حاصلة في الوجود الخارج ولا البياضية في موضوع ما اكمل منها في موضوع آخر لان كل أبيض يصدق عليه حد البياضية بلا تفاوت ولا فرق .

واما باعتبارها الثاني اي من حيث هي مجردة ومنفصلة عن كل موضوع

الاجناس ايّا كان ذلك الجنس . لان شرف كل شي . وفضله انما

او محل فهي حيثئذ اكمل من كل بياض في موضوع اذ لا ينقصها في ذاتها شي . من فضيلة البياضية والوجود البياضي لعدم انحصارها في درجة من درجات البياضية . وقد تكون ايضاً في موضوع اشد منها في موضوع آخر لتفاوت المحال في صلاحية قبولها .

ولهذا قال الماتن ونعم القول ان البياض اذا اتزنائه مفارقاً فلا يمكن ان يفوته شي . من قوة البياضية . ولكن هذا البياض قد يتفاوت شدة او ضعفاً بحسب استعداد المحل الذي يحمله .

وأي اعلم ايضاً ان ما قلناه في البياضية صادق على الوجود ايضاً مع فرق ان الوجود اعم من البياض، ولهذا نرى ان الماتن قد اورد مثل البياضية اثباتاً للقضية التي نحن في صدها . فان الوجود اذا اعتبر من جهة هويته وحقيقته الشاملة العامة فانه يتناول بالفعل كل مراتب الوجود وكمالاته بحيث ان تلك المراتب والكمالات تتناسق متلازمة حتى ان الثانية منها لا توجد بدون الاولى ولا الثالثة بدون الثانية والاولى ، وعلى هذا فالوجود يتضمن الحياة والحس والنطق مثلاً ، ولا يوجد الحس بدون الحياة ولا النطق بدون الحس والحياة ، وذلك لا بالقوة بل بالفعل ، لان كل كمال من هذه الكمالات يصدق عليه انه وجود .

هذا باعتبار الوجود مجرداً ومفارقاً وكذلك قولنا الحياة فانها اذا اعتبرناها في حال تجردها وانفصالها عن كل محل فيتناول مفهومها كل مراتب الحياة ودرجاتها وكمالاتها كالنباتية والحسية والحيوانية الناطقة . وعليه اذا قابلنا بين الوجود المجرد والحياة في حال انفصالها فمن البين ان الوجود اكمل من الحياة لشموله كل ضرب . من ضروب الوجود والحياة من ضروبه .

واما اذا اخذنا الوجود بمعنى المشتق اي الموجود والحياة بمعناها الاشتقاقي كقولنا الحي ، فالموجود اقل كمالاً من الحي لان الموجود حيثئذ لا يراد به الوجود المطلق العام والمتضمن لكل ضروب الوجود انما هو مقصور المعنى

يكون له بحسب وجوده . (مم اي بحسب الصورة المتحدة به في الوجود والمعطية اياه الوجود) . فلا شرف للانسان ولا فضل له من حكمته ما لم يكن بها حكيماً وكذا هلم جرا في ما سوى ذلك من الكمالات .

فاذا بمقدار ما يكون للاشياء من الوجود بمقدار ذلك يكون لها من الشرف . لان الشي . يقال انه اكثر او اقل شرفاً بحسب ما يكون مقصوراً وجوده على رتبة معينة من الشرف رفيعة او وضیعة . فاذا ان كان شي . له من الوجود كل قوة الوجود فلن ينقصه شي . من الشرف الذي يصلح لشي . ما . ولكن الشي . الذي هو نفس وجوده فيثبت له الوجود بكل ما في معنى الوجود من القوة . كما

على ضرب من الوجود وهو مجرد الحصول في الخارج وهذه هي آخر درجات الوجود واما الحي فانه يتضمن الوجود وزيادة وهي الحياة . ولهذا قال الماتن في صدر هذا الفصل : ان الاشياء التي توجد وتحيا هي اكمل من التي توجد فقط ، مريداً بقوله « التي توجد » الوجود بمعناه المحصور اي حصول الوجود . فقد اتضح اذاً ان الذي يصدق عليه انه الوجود القائم بذاته غير الحال في محل فيكون له بالضرورة كل الوجود بكل ما فيه من الفضيلة الوجودية بحيث لا يفوته شرف او كمال من اي جنس كان . والله كما قال الماتن هو نفس وجوده وليس وجوده حالاً في ذاته لان ذاته هي نفس وجوده لانه واجب الوجود . فاذاً الله كامل بالكمال المطلق . وهذه هي نتيجة البرهان الاول . ثم استخلص باستنتاج ضروري ان الله لا يفوته شي . من الكمالات ، واثبت بما عقب من القول . وه . نفهم من ثم قوة برهان ابن سينا الذي اثبت كون الله كاملاً آمن كونه واجب الوجود وراجع في كتابه النجاة الذي ترجمناه الى اللاتينية .

لو وجد بياض مفارق قائم لما امكن ان يفوته شيء من قوة البياضية، فان شيئاً ابيض انما ينقصه شيء من البياضية لنقص في قابل البياض الذي انما يقبله بحسب حاله من القبول وعسى ان لا يقبله بحسب كل ما فيه من قوة البياضية .

فالله اذا الذي هو نفس وجوده بعينه كما ثبت ف ٢٢ فله الوجود بكل ما لنفس الوجود من القوة . فاذا يستحيل ان يكون تعالى خلا من شرف من الاشراف التي تصلح لشيء من الاشياء . وكما ان كل شرف وكل انما يكون للشيء بحسبها هو موجود فكذا كل نقص انما يلحقه من جهة ما ان له ضرباً من الالوجود . وعليه فكما ان الله له الوجود وكل الوجود (١) فكذا يتناهى عنه الالوجود وكل لاوجود تنائياً بعيداً، فان الشيء انما يتنزه عن الالوجود بمقدار ما يكون له من الوجود . فينتج من ثم ان الله برآء من كل نقص . فاذا هو كامل بكل نوع من الكمالات . وأما الاشياء التي توصف بانها موجودة فقط فليست ناقصة لاجل نقص في نفس الوجود المطلق لأنها ليس لها الوجود على حسب كل قوته الوجودية بل انما هي مشتركة في الوجود اشتراكاً على قدر مخصوص وفي غاية من النقصان .

(١) قوله « ان الله له الوجود وكل الوجود » لا يريد به كل الوجود بمعناه الصوري الذي هو في الاشياء والا كان الله انساناً وفساً وقد نقض هذا في ما تقدم . وانما اراد بقوله ذلك ان الله له الوجود وكل الوجود على الوجه الافضل فتنبه .

٢٠ ايضاً ان كل ناقص لا بُد من ان يصدر عن كامل فان الزرعة تصدر عن الحيوان او عن النبات . فاذا يجب ان يكون الموجود الاول في غاية الكمال . (مما لانه العلة الاولى للجميع) وقد تبين (ف ١٣) ان الله الموجود الاول . فاذا هو في غاية الكمال . ٣٠ ايضاً ان كل ما هو كامل فانه هو كامل من حيث انه بالفعل، والناقص انما هو ناقص من حيث هو بالقوة مع عدم الفعل (١) .

فاذا ما ليس بالقوة من وجه من الوجوه بل هو فعل محض فهذا يجب ان يكون في آخر غاية من الكمال . والله كذلك كما تبين (ف ١٦) فاذا الله في غاية الكمال .

٤٠ ايضاً ان الشيء انما يفعل بحسبها هو بالفعل فالعمل (٢) إذا يتبع نوع الفعل (٣) الذي في الفاعل فيستحيل إذا ان المفعول الذي انما هو مخرج الى الوجود بعمل الفاعل يكون على حالة من الفعل اشرف من فعل الفاعل (٤) . ولكنه يمكن مع ذلك ان الفعل

(١) لفظة « مع » ههنا تدل على ضرورة المصاحبة لان النقص لا يلزم القوة من حيث هي قوة بل من حيث يصحبها عدم الصورة، لانه كما ان الصورة كمال، فعدها في ما هي واجبة له وهو صالح لها، نقص . (٢) يريد العمل ما يُعبر عنه عندهم بلفظ (Actio) .

(٣) «الفعل» هنا هو ما يقابل ما بالقوة لا العمل او الحدث كما في عبارته الاولى .

(٤) والا كان في المفعول الذي يخرجه الفاعل الى الوجود بعمله شيء . ليس في الفاعل وهو وجوده بالفعل في رتبة اشرف وهذا محال .

الذي يكون المفعول به بالفعل انقص من الفعل الذي العلة الفاعلة هي به بالفعل، لجواز ان يكون الفعل الواقع قد لحقه ضعف من جهة الشيء الذي يقع هو عليه (١).

ولكن جنس العلل الفاعلة انما المرجع في جميعه الى علة واحدة هي الله كما اتضح ممّا سلف (ف ١٣) وعنه تعالى يصدر جميع الاشياء كما سنوضحه فيما سوف يأتي (ف ١٥ ك ٢ من هذا المؤلف) فإذا يجب ان كل ما هو بالفعل في شيء شيء من الاشياء يكون في الله على وجه افضل واشرف ممّا هو في جميع تلك الاشياء ولا يمسكس . فالله إذا في آخر منتهى الكمال .

وهو ايضا ان كل جنس انما فيه شيء في اقصى ما في ذلك الجنس من الكمال يكون قياساً لكل ما في ذلك الجنس . إذ

(١) أثر الفعل المتعدي يتوقف على امرين : القدرة في الفاعل والقبول في المنفعل . وعليه فاذا لحق المفعول نقص فاما ان يكون لضعف في قدرة الفاعل واما لنقص في استعداد المنفعل : فان كان لضعف في قدرة الفاعل فالأثر الواقع على المنفعل يتبع ذلك الضعف مهما كان استعداد المنفعل ، لان الفعل الموقع والاثار الحاصل عنه انما يكونان ضرورة على حسب الصورة التي هي للفاعل والتي هو بالفعل بها اذ لا يفعل فاعل الا بحسب الصورة التي هو بها بالفعل .

واما اذا كان الفاعل على جانب عظيم من القدرة وكان المنفعل يتقصه قبول كل اثر الفعل فيمتنع حينئذ عليه قبول اثر اشد مما هو مستعد لقبوله اية ما كانت عليه حالة قدرة الفاعل من الشدة . ومن اي الامرين تأتي الضعف فلاس يكون للمفعول وجود بالفعل اشرف من وجود الفاعل الاصيل بالفعل فافهمه .

انه انما يستدل على ان شيئاً أشد او انقص كمالاً من انه اكثر او أقل قرباً من مقياس جنسه . وعليه فان الابيض يوصف بانه مقياس لسائر الالوان والرجل الفضيل قياس لسائر الناس (١) .

ولكن الشيء الذي هو قياس لكافة الموجودات فلا يمكن ان يكون غير الله الذي هو نفس وجوده . فاذا لا يفوته شيء من الكمالات التي التي يوصف بها بعض الاشياء والآن لم يكن هو القياس العام لكل الاشياء . ومن ثم كان أن موسى لما سأل الرب ان يشاهد وجهه الالهي اي مجده أجابه الرب : أنا أريك كل خير (كما ورد في سفر الخروج عد ١٩ ف ٣٣) مُريداً ان يفهمه بذلك أن فيه كل كمال الجودة وملئها . وقال ديونيسيوس (ف ٥ من كتابه في الاسماء الالهية) ان الله موجود وجوداً غير متكيف بكيف وانما هو قد حاز وسبق فاحرز في نفسه كل الوجود على وجه الاطلاق وبمعزل عن كل تحيز وانحصار .

٢

٦ هذا ثم يجب ان تعلم ان لفظة الكمال اذا أخذت بمعناها اللغوي (٢) وباعتبار اصل اشتقاقها فلا تصلح ان تنسب اليه تعالى

(١) الابيض قياس لسائر الالوان باعتبار النور الذي هو الصوري في اللون لا من حيث مادة اللون التي ينتهي اليها البصر وكذلك الفضيل قياس لسائر الناس في جنس الاخلاق .

(٢) لان الكمال عندهم يعبر عنه بلفظة Perfectum من Factum و per الدالة على الاتمام والمباينة ويطابقها عند العرب لفظة « تلم » لان التام ما كمل صنعه . وعليه فلنلفظة الكمال المقولة على الله تدل على ما

لان ما لم يكن مصنوعاً لا يجوز ان يوصف بانه تام الصنع كامله . ولكن لان كل ما يُصنع انما يُستخرج من القوة الى الفعل ومن اللاوجود الى الوجود فهو متى صُنع فحينئذ يوصف بكل صواب بانه كامل وتام كانه أنجز صنعه تماماً وبكليته ، وذلك عندما تكون القوة قد أُخرجت بكليتها الى الفعل حتى لم يبق فيها شيء من اللاوجود بل تكون قد استكملت ملء الوجود . فاذاً يصح من قبيل التوسع في معنى اللفظ ان يوصف بانه كامل لا الشيء الذي بصيرورته يبلغ الفعل الكامل فقط بل ايضاً الشيء الذي يكون بالفعل الكامل بلا صنع صانع البتة . وبهذا المعنى نقول ان الله كامل على ما ورد في (عد ٤٨ ف ٥ من متى) حيث قال : كونوا كاملين كما ان اباكم السماوي كامل هو (الاية) .

الفصل التاسع والعشرون

في مشابهة الله
(خلاصة م ٢ ف ٣)

١ وما تقدم يمكننا ان نعتبر ان الاشياء كيف يمكن ان يكون فيها شبه بالله او لا يمكن .
فان المفعولات التي لا تساوي عللها بل تنقص عنها لا تشترك معها في الاسم والحقيقة ولكنه لا بُدّ مع ذلك ان يكون بينهما شبه جامع ، لان من طبيعة الفاعل ان يفعل شبيهاً به اذ ان يصير اليه الشيء وعلى الحالة الحاصلة مع قطع النظر عن كل حالة سابقة ولهذا قال الماتن ان الكمال يقال على الله توسعاً .

كل فاعل انما يفعل من حيث هو بالفعل (١) ولهذا كانت الصورة التي في المفعول انما توجد في علته التي تفوقه ضرباً من الوجود . ولكن بحسب وجه مختلف وحقيقة مختلفة ولهذا السبب تسمى العلة علة باشتراك الاسم . فان الشمس تسبب الحرارة في الاجسام السفلية عاملة فيها من حيث هي بالفعل .

فلا بُدّ اذاً من ان الحرارة المتولدة عن الشمس في الاجسام يكون فيها بعض الشبه لقوة الشمس الفاعلية التي عنها تتسبب في هذه الاجسام الحرارة التي من اجلها توصف الشمس بأنها حادة وان لم يكن وصفها كذلك باعتبار معنى واحد اي حقيقة واحدة (م في الشئين) وهكذا يقال ان للشمس شبيهاً ما بجميع تلك الاشياء التي توجد فيها آثارها ولكنها مع ذلك تكون مباينة لجميعها من جهة ان تلك المعلولات لا تملك تلك الحرارة على نحو ما هي في الشمس .

(١) يعني من حيث ان له بالفعل ما يوجد في مفعوله والا يتنع ان يفعل ما هو شبيه به وعليه فكان من الضرورة ان يوجد في المفعول شبه صورة الفاعل واثره مشاركة ، ولكن هذه المشاركة في الصورة تتفاوت وتكثر بتكثر اوجهها . كأن تكون الصورة في الفاعل والمفعول من نوع واحد وفي درجة واحدة كما هي في المتساويات كاشابه الابيضين . او من نوع واحد ولكن لا في درجة واحدة كما بين الابيض والاكثر بياضاً . او من جنس واحد لا من نوع واحد كالحرارة التي تولدها الشمس في الاجسام السفلية وعلى هذا الاخير تكون المشابهة بين العلة كالشمس ومعلولها على حسب نوع من التشكيك .

والله ايضاً كذلك (١) فانه يؤتي الاشياء جميع كلالاتها وبهذا يكون له تعالى شبه بجميعها ومخالفة لها معاً . لهذا نرى ان الكتاب المقدس يذكر تارة الشبه بين الله والخلقية إذ يقال (عد ٢٦ ف ١ من سفر التكوين) :

فلنصنعن الانسان على صورتنا ومثالتنا . وتارة ينفي الشبه كما ورد في عد ١٨ ف ٤٠ من اشعيا : فبمن تشبهون الله واي شبه تعادلونه به . وفي عند ٢ مز ٨٢ اللهم من شبهه لك . ويوافق هذا ما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ : هذه الاشياء نفسها مشابهة لله ومباينة له . اما كونها مشابهة فلانها تماثل من لا يمكن مماثلته على وجه الكمال كما هو الحال فيها . واما مباينتها له فن جهة ان العلويات تنحط انتقاصاً عن علوها . وباعتبار هذا النحو من الشبه يكون القول بان الخلية شبيهة بالله اولى من عكسه اذ يُقال ان شيئاً انما هو شبيه بشيء آخر اذا حصل على صفته وصورته . ومن ثم لما كان ما هو في الله انما هو فيه على وجه الكمال وليس يوجد في سائر الاشياء الا على نحو من الاشتراك الناقص كان ان ما يعتبر وجها للشبه انما هو في الله بمعنى الاطلاق (١) قوله « كذلك » تمثيل لما بين الشمس والاجسام السفلية وبين الله والخالق من المشابهة والامساكية معاً لوحدة جامع المشابهة لان صورة الحرارة التي للشمس وان لم تكن مثل التي للاجسام السفلية نوعاً فهي مثلها جنساً واما الصورة التي في الخالق والتي يقال من اجلها انها شبيهة بالله فليست مثل الصورة التي في الله بثلثة الجنس ولا بثلثة النوع . وعليه فالشبه بين الله والخالق يكون بحسب هذا النوع من التشكيك . (راجع خلاصة جز ١ م ٤ ف ٣)

وليس كذلك في الخلية . وعلى هذا تكون الخلية هي الحاصلة على ما هو خاص بالله (١) .

ولهذا يقال بكل صواب ان الخلية شبيهة بالله . ولكنه لا يجوز القول بان الله حاصل على ما هو للخلية ولهذا فلا يليق ان يقال ان الله شبيه بالخلية كما لا نقول ان الانسان سيكون شبيهاً بصورته بل الصحيح ان يقال صورة الانسان تشبهه .

وأيضاً ان لا يكون بالقول بان الله يشبه بالخلية قولاً من قبيل التعبير الحقيقي بالاولى . لان التشبه اسم دال بالوضع على الحركة الى الشبه فلا يصدق الا على الذي يأخذ من غيره ما يكون به شبيهاً له . والخلية تأخذ من الله ما يجعلها شبيهة به لا العكس . فاذا ليس الله هو المتشبه بالخلية بل الصحيح العكس

الفصل الثلاثون

في انه اي الاسماء يجوز قوله على الله .

١ ومما تقدم يتيسر لنا النظر في ان الاسماء ايها يصح ان يُحمل على الله وايها لا يصح وايها يقال عليه وحده وايها يقال عليه وعلى سائر الاشياء معاً . لانه لما كان كل كمال في الخلية انما (١) قول الماتن « الخلية حاصلة على ما هو خاص بالله » لا يريد

به انها حاصلة على نفس الصورة التي هي خاصة بالله والتي هي ذاته وجودته اي خيريته . وانما هي حاصلة على شبه من الجودة مستفاد لها من الله وعليه فلا يكون ذلك الشبه الذي للخلية صورة لها لانه ليس لها على وجه كماله بل مستفاد لها . .

يجب ان يكون في الله ولكن بوجه آخر افضل واشرف كثيراً كان
ان كل الاسماء التي تدل بالاطلاق على كمال لا يشوبه نقص تحمل
على الله وعلى سائر الاشياء كالحيرية مثلاً والحكمة والوجود
وما شاكلها .

٢ وأما ما كان من الاسماء يدل على مثل تلك الكمالات
مع وجه خاص بالخلقة فهذا لا يقال على الله الا على سبيل
التشبيه والمجاز الذي به يطلق عادة على شيء ما هو لشيء آخر .
كما يقال عن رجل إنه صخر لجود عقله . ومن هذا القبيل
كل الاسماء الموضوعة للدلالة على نوع شيء مخلوق كالانسان
والحجر . لان كل نوع من الانواع يستلزم الوجه الذي يخصه
من الكمال والوجود .

ومثل هذا ايضاً كل الاسماء التي تدل على خاصات الاشياء
المتسببة عن المبادئ الخاصة بانواعها فانها لا تقال على الله الا
على سبيل المجاز .

٣ اما ما كان من الاسماء دالاً على مثل تلك الكمالات
على الوجه الافضل الذي يليق بالله فهذه لا تقال الا على الله
وحده مثل الخير الأسمى والوجود الأول وما شاكل .

٤ أما قولنا ان بعض هذه الاسماء المذكورة انها يدل
على كمال بلا نقص فيه فذلك انها هو باعتبار الشيء الذي وضع
الاسم للدلالة عليه . واما باعتبار وجه الدلالة والتعبير فان كل
اسم لا يخلو من نقص . لاننا انما نعبر بالاسم عن الاشياء على

حسب ما ندركها بالعقل . وعقلنا الذي يستمد مصدر معرفته
من الحواس لا يتجاوز الوجه الذي تكون عليه الاشياء المحسوسة
التي الصورة فيها شيء وحامل الصورة شيء آخر لتركبها من المادة
والصورة . والصورة تُلَفَى في هذه الاشياء بسيطة ولكنها ناقصة
لانها غير قائمة بذاتها .

واما حامل الصورة قائماً يوجد قائماً بذاته لكنه غير بسيط
بل مقيد بالعينية . فيحصل عن ذلك ان عقلنا اذا عبر عن شيء
قائم بذاته فانه يُعبر عنه باسم عيني . واذا عبر عن شيء بسيط
فإنما يُعبر عنه لاجل ما يدل على ان الشيء ما هو بل على أنه ما هو به .
وعلى هذا فكل اسم نقوله انما فيه من حيث وجه التعبير
نقص لا يليق بالله ، وإن كان الشيء المدلول عليه بالاسم تصح
نسبته الى الله على أفضل ما يمكن من الوجوه كما يتضح لك من
اسم الجودة والجيد .

فإن اسم الجودة اسم لما ليس قائماً بذاته ، وأما اسم الجيد فاسم
لما هو مقيد ومتعين . فباعتبار هذه الحيثية لم يكن من الاسماء
اسم تليق نسبته الى الله وانما تليق نسبته الى الله تعالى من جهة
الشيء الموضوع الاسم للدلالة عليه . ومن ثم ذهب ديونيسيوس
(في عده ف ١ من الاسماء الالهية) الى ان مثل هذه الاسماء
يحتمل حملها على الله ونفيها عنه . أما حملها فباعتبار حقيقة الاسم
وأما سلبها فباعتبار وجه التعبير بالاسم .

وهـ أما ما هي عليه هذه الكمالات في الله من غاية السمو

والشرف فيتعذر علينا ان نضع للدلالة عليه اسما غير التي تتضمن معنى السلب كقولنا الله سرمدي (١) وغير متناه او ايضاً معنى إضافته الى ما سواه كقولنا ان الله هو العلة الأولى او الخير الأعظم . اذ يستحيل أن نفهم ان الله ما هو ولكننا نعلم ما ليس هو وكيف تكون نسبة الأشياء اليه ، كما تقدم ف ١٤ .

الفصل الحادي والثلاثون

في ان كمال الله وتعدد اسمائه لا يناقضان بساطته (٢)
ومما قدّمناه يتبين لك ايضاً ان كمال الله وكثرة الاسماء المحمولة عليه لا تنافي ببساطته .

(١) اعلم ان لفظ « سرمدي » موجب لفظاً ، سالبٌ معنى ، لان السرمدي ما لا يلحقه تغير ولا بداية ولا نهاية لدوامه . وكذلك قل في لفظ « الاعمي » فانه موجب لفظاً ، سالب معنى لان العمى عدم البصر في من من شأنه الابصار .

(٢) مدار هذا الفصل على امرين الاول ان تعدد الاسماء الدالة على كمالات الله الكثيرة لا يقدح ببساطته تعالى . والثاني ، وهو نتيجة الاول ، انه من الضرورة ان الاسماء التي تقال على الله تكون كثيرة ومتعددة .

اما الاول فقال فيه ان الكمالات الموجودة في الخلق انما هي جميعها موجودة في الله على نحو ما توجد المعلولات في علتها المقولة باشتراك الاسم ، وانها مع تعددها واختلافها هي فيه واحدة لوحدة القوة التي هي له وهي ذاته . واثبت هذا ببرهان التمثيل فاورد ثلاثة امثلة اولها الاشياء الطبيعية كالشمس التي تفعل في الاجسام السفلية حرارة ويبوسة وغير ذلك من الآثار المتعددة والمختلفة وجميع هذه وان تعددت واختلفت فانما هي مع ذلك واحدة في

١ فاننا قد تقدمنا فقلنا ان جميع الكمالات الموجودة في سائر الاشياء انما تنسب الى الله على نحو ما ان المعلولات توجد في علتها المقولة باشتراك الاسم (كما ورد ف ١٩) وهذه المعلولات انما توجد في عللها بالقدرة كوجود الحرارة في الشمس ومثل هذه القدرة لو لم تكن على نحو ما من جنس الحرارة لما كانت الشمس التي تفعل بها توجد ما هو شبيه لها .

فاذا توصف الشمس بانها حارة بسبب هذه القدرة لا لانها تفعل الحرارة فقط بل لان القدرة التي توجد بها الحرارة هي شي مماثل للحرارة صورة . الا ان هذه القدرة التي بها تفعل الشمس الحرارة ، بها عينها تفعل في الاجسام السفلية آثاراً كثيرة غيرها كاليبوسة مثلاً . وهكذا الحرارة واليبوسة وهما صفتان مختلفتان في النار تنسبان للشمس بسبب قدرة واحدة فيها . وعلى هذا فكمالات الجميع الموجودة في سائر الاشياء على صور مختلفة يجب نسبتها الى الله بسبب قدرته الواحدة . وهذه القدرة ليست شيئاً آخر سوى ذاته اذ يستحيل ان يكون في الله عرض كما اثبتناه

الشمس لوحدة القوة التي في الشمس .
والمثال الثاني هي القوى الدراكة والعاملة الانسانية . والمثال الثالث السلطة الملائكة . ولا حاجة الى تنبيه القاري ان التمثيل صحيح فنتج صحيحاً كما يتضح من مراجعة التمثيل في بابه في المنطق . واعلم ان الحقيقة المبرهن عليها في هذا الفصل قد برهن عليها ابن سينا مقالة ٥ ف ١ قسم ٢ ك ١ من النجاة فراجع ذلك في ترجمتنا اللاتينية وجه ١٢٦ تجسد في المتن وحاشيته فوائد جلية .

(في ف ٢٣) . وعلى هذا فان الله انما يوصف بانه حكيم لا لمجرد أنه يوجد فينا الحكمة فقط بل لاننا من حيث نحن حكماء .
ناثل ضرباً من المماثلة قدرته التي جعلنا بها حكماء (١) .

ولكنه ليس يقال عليه تعالى انه حجر وإن كان قد خلق
الحجارة لان اسم الحجر يفهم منه ضرب معين من الوجود يتميز
الله به عن الحجر (كما مر في الفصل المتقدم) (٢) . إلا ان الحجر
يشابه الله على انه علّة وذلك من حيث الوجود والخيرية وما

(١) بهذه العبارة تدارك الماتن ما قد يرد من الاعتراض وهو انه ان
كانت الشمس توصف بانها حارة والله بانه حكيم مثلاً لان الشمس توجد
الحرارة والله يوجد الحكمة فيصح ان يوصف الله بانه حجر لانه العلة الموجدة
لكل شيء . فدفعا لهذا الوهم اضاف قوله . . « بل لاننا من حيث نحن
حكماء . نتشبه ضرباً من التشبه بقوته التي جعلنا بها حكماء » يعني انه بين
الحكمة التي نصير بها حكماء . وقوة الله التي يجعلنا بها حكماء . ضرباً من
المشابهة والمماثلة .

وقال « ضرباً من المشابهة » للاحتراز من ان يتوهم ان تلك المشابهة
من قبيل المشابهة التامة التي يشترك فيها التشابهان في جامع واحد هو جنس
حقيقي لهما ، إذ ليس يشترط لهما ذلك بل يكفي ان يشتركا في وجه واحد
شامل نوعاً من الشمول حتى يكون بين المعول وعلته المقولة باشتراك الاسم
نوع ما من التشابه . وعلى هذا استدرك الماتن فقال : ان قوة الشمس الموجودة
للحرارة انما هي من جنس الحرارة بوجه ما .

(٢) هذا الضرب المعين من الوجود الذي هو للحجر هو انه وجود مادي
ومن ثم متضمن نقصاً . ولهذا لا يحمل اسم الحجر على الله وان كان يحمل
عليه تعالى ما في الحجر من الكمال كالوجود والخير وما شاكل .
ولا يقال انه ليس شيء في المعول الا وهو متسبب عن الله لان هذا

شاكل ذلك كما تشابهه سائر الخلائق .

٢ . لنا مثال على ذلك في القوى الانسانية الدراكة والعاملة
فان العقل يدرك بقوة واحدة جميع ما يدركه الجزء الحساس بقوى
مختلفة بل يدرك اكثر من ذلك . بل ان العقل كلما تسامى ذكاء
أدرك بشي . واحد اموراً كثيرة لا يضطلع العقل السافل على
ادراكها بوسائط كثيرة .

وهذه ايضا السلطة المالكة فانها يتناول نطاق سيطرتها جميع
ما ينوط بالسلطات المختلفة التي هي تحتها . فكذلك شأن الله تعالى
ايضاً فانه يستوعب بوجوده الواحد البسيط كل ضرب من ضروب
الكمال الذي تحصل عليه الاشياء الأخرى بوسائط مختلفة . بل جميع
تلك الكمالات هي فيه تعالى على اسمى درجة .

٣ . من هذا تظهر جلياً ضرورة وضع اسماء كثيرة لله .
وذلك لاننا لما كان يتعذر علينا ان نعرفه معرفة طبيعية بطريق
آخر غير طريق الانتقال اليه من معلولاته ، وجب ان الاسماء التي
ندل بها على كماله تكون بالضرورة مختلفة ، كما ان الكمالات التي
توجد في الاشياء هي مختلفة . واما لو كان في وسعنا ان نتعقل
نفس ذاته كما هي عليه وان نضع لها الاسم الخاص بها لكانا
نعبّر عنها باسم واحد لا غير . كما وقع الوعد به للذين سيشهدونه

القول غير صادق باطلاقه لان ما في المعول من النقص ليس متسبباً عن الله
بل عن الخلائق من حيث هي . وخرجة من اللاوجود . لان النقص عدم ،
ويجوز ان يكون في المخاوق المتناهي عدم .

بذاته اذ قيل (عدد ٩ ف ١٤ من زكريا) « وفي ذلك اليوم يكون رب واحد واسمه واحد » .

الفصل الثاني والثلاثون

في انه ما من شيء يحمل على الله وعلى باقي الاشياء الاخرى حملاً بالتواطؤ (١)
(خلاصة جز ١ م ١٣ ف ٥)

يتبين مما تقدم أنه لا يجوز حمل شيء من الاشياء على الله وعلى الاغيار حملاً بالتواطؤ . وذلك .

(١) بعد ان حدثنا الماتن عن الاسماء الحسنى بوجه الاطلاق انتقل الى البحث عنها من وجه الاضافة ، اي باعتبار نسبتها الى ما وُضعت له (في هذا الفصل) ثم من وجه نسبة بعضها الى بعض (ف ٣٥) وقد ذكر في هذا الفصل حمل المواطأة . وعليه فيجدر بنا ان نأخذ لك ما ورد في كتب المنطق عن حمل المواطأة تنمية لفائدتك ، شارحين اولاً المضاف ثم المضاف اليه ثم كليهما فنقول :

١ حمل شيء على شيء او قوله عليه او اسناده اليه بمعنى عند المنطقيين وعرفوه بانه اسناد شيء الى شيء ايجاباً او سلباً كقولك : بطرس انسان او عاقل وليس بطرس بجحر ، فالعنصر الصوري في الحمل هو نفس الاسناد الذي هو فعل العقل المركب والمقسم . ومبناه في الحمل الايجابي هو التوافق بين المحكوم به والمحكوم عليه ، واما في الحمل السليبي ، فالتباين بينهما . ولكن لا بُد من ان يكون كل من التوافق او التباين حاصلًا لا من جهة الشيء المدلول عليه باللفظ فقط بل ايضاً من جهة وجه الدلالة والتعبير . اعني ان يكون العقل قد ادرك في الشيء ما تصح نسبته الى شيء آخر واتحاده به ، او ما هو مبين لذلك الشيء . الآخر بحيث لا يصح اسناده اليه ، وان يعبر باللفظ الموافق لما ادرك لان العقل من شأنه ان يجرد فيدرك من

١ لان المفعول الذي لا يقبل صورة شبيهة من حيث نوعها

المتحدات ما هو منفصل ومن المنفصلات ما هو متحد ويعبر عما ادرك . وهذا الفعل التركيبي والتقسيمي في العقل الانساني دليل صاعد بنقص فيه اذ لا يمكنه ان يدرك دفعة واحدة وبفعل واحد الشيء بجملته بل يحتاج في ذلك الى افعال متعددة .

٢ اما المواطأة فاما ان تكون وصفاً للفظ وهو الاصل فيها ، واما ان تكون وصفاً للاشياء . وهذا بطريق التبع . فان الالفاظ لما كانت انما هي العبارة الوضعية عن تصورات العقل المجردة ، كانت تحتل العموم . والمواطأة والاشتراك والتشكيك من مقتضيات العموم كما ستري . واما الاشياء اذا اعتبرت في حد ذاتها وفي الخارج عن الذهن ، فهي اعيان متشخصة وليست متواطئة ولا مشتركة ولا مشككة ، وانما حصل لها واحد من ذلك لان الناس اصطالحوا ان يضعوا للدلالة عليها اسماً واحداً اي لفظاً عاماً . فالمواطأة في اللفظ (Univocum - univocans) عندهم هي كون اللفظ الواحد المفرد موضوعاً لامر عام مشترك بين الكثيرين على السوية . فقولهم على السوية ، اخرج اللفظ المشترك والمشكل كما سوف يتضح لك .

واما المتواطئات من الاشياء univocata و Univoca فقد عرفها ارسطو بقوله : الاشياء التي تسمى متواطئة هي التي اسمها واحد عام وحقيقة الجوهر الموضوع لها الاسم واحدة من كل وجه . قال « تسمى » دفعاً لتوهم انها هي كذلك في ذاتها .

وقوله « اسم » اراد به لا الاسم فقط بل كل جزء من اجزاء الكلام كالفعل ومشتقاته مما يمكن ان يوجد فيه التواطؤ اي العموم المشترك فيه . وقال « حقيقة الجوهر » مريداً بلفظة الحقيقة صورة الموضوع في العقل وهي طبيعة الشيء وماهيته وهذا معنى قوله « الجوهر » . وقد احتراز بذلك عن وجود الشيء الحاصل في الخارج . قال القديس توما : « لما كان الاعتبار في كل شيء منصرفاً الى امرين . طبيعته او ماهيته ثم وجوده ، وجب

بالصورة (الذهنية) التي بها يفعل الفاعل فلا يجوز ان يطلق عليه

ان معنى العموم في الاشياء المتواطئة يكون من جهة حقيقة الطبيعة لا من جهة الوجود، لان الوجود الواحد لا يكون الاشياء واحد. فان الانسانية مثلاً هي ذات الانسان هي المعنى العام المشترك بين بطرس وبولس. واما الوجود الذي تتعين به الانسانية انها هو في بطرس غيره في بولس.

ثم قال (حقيقة الجوهر الموضوع لها الاسم واحدة بعينها) مريداً بقوله «واحدة» ان المعنى القريب المفهوم من الاسم المتواطئ هو واحد وعينه في جميع الافراد، بحيث ان جميع الافراد تشترك فيه على السوية كالحیوان المقول على الانسان والفرس. فانك اذا سئلت: ما معنى الحيوان في قولك الانسان حيوان او الفرس حيوان؟ فتجيب على السؤالين: هو جوهر متفصل حساس.

وقال «الموضوع لها الاسم» للإشارة الى ان التواطؤ ليس في طبيعة الاشياء بل في اصطلاح الناس على وضع اسم عام لها، بناء على ما رأى العقل بينها من جامع الشبه كما قدمنا.

و٣ فاذا تقرر ذلك فقد اتضح لك ان حمل المواطأة على ما قاله اريسطو هو كون كثيرين يشتركون في حقيقة واحدة بعينها. واعلم ان هذه الحقيقة الواحدة التي يشترك فيها الكثيرون على السوية، واعني بها المعنى المتواطئ، فاما ان تكون جنساً او نوعاً او فصلاً او خاصة او عرضاً. لان كل ما يقع فيه التواطؤ لما كان بالضرورة عاماً كان مرجعه الى هذه الخمسة ليس غير.

و٤ لما كنا لا ندرك ما هو الله الا استنتاجاً من معلولاته وجب ان تكون الاسماء او الكمالات التي ننسبها الى الله هي نفس الاسماء او الكمالات التي تصيدناها من الخلق. وعليه فهل مثل هذه الاسماء تصح نسبها الى الله بالتواطؤ او بالاشتراك او بالتشكيك، فمسئلة يتوقف حلها على معرفة ان الله هل هو بالنظر الى خلأته علة متواطئة او مشتركة او مشككة. ثم

الاسم المستمد من تلك الصورة إطلاقاً بالتواطؤ. إذ لفظة الحار مثلاً لا تحمل بالتواطؤ على النار المتولدة عن الشمس وعلى الشمس. والاشياء التي الله علتهها فصورها ابعدها من ان تبلغ نوع القوة الالهية، إذ ان هذه الاشياء انما تأخذ على سبيل التقسيم والتخصيص ما هو في الله على وجه البساطة والتعميم (كما ورد في ف ٢٨ و ٢٩) فبيناً اذاً انه ليس شيء يحمل على الله وعلى سائر الاغيار حملاً بالتواطؤ.

و٢ ايضاً ان المفعول، وان حصل على نوع علته، فلا يستوجب حمل الاسم عليه حملاً بالتواطؤ الا اذا اكتسب ذلك النوع نفسه او تلك الصورة بحسب نفس هيئة الوجود (التي هي عليها في العلة). فان اسم البيت مثلاً لا يحمل بالتواطؤ على البيت الذي في صناعة البناء وعلى الذي في المادة اي في الخارج، وذلك لان صورة البيت لها في كلا المحليين هيئة وجود مختلفة.

وسائر الاشياء وان اكتسبت صورة تأمة الشبه بالله (١)

هل يوجد جنس من الاجناس الخمسة العامة شامل لله وخلأته شمولاً متساوياً. اما ان الله هل هو علة المخلوقات بمعنى التواطؤ فقد اجاب الماتن عليه بالنفي واثبته في البرهان الاول والثاني حيث اشترط لصحة هذا الحمل بالتواطؤ ان تكون الصورة الحالة في المعلول والمدلول عليها بالاسم هي بحسب النوع وهيئة الوجود شبيهة بالصورة التي فعلت فيها العلة. واما انه هل يوجد او يتصور جنس او معنى عام يشترك فيه الله والخلأق على السواء فقد نقضه بالبرهان الثالث من هذا الفصل.

(١) وهذا افتراض محال.

فإنها مع ذلك لا تكون حاصلة عليها بحسب هيئة وجود واحدة ،
اذ ليس شيء في الله ألا وهو نفس الوجود الالهي ، كما تبين
(ف ٢٣) وهذا ليس يكون في غيره من الاشياء .
فإذا استحيل ان يكون شيء مقولاً على الله والاغيار
بالتواطوء .

و٣ ايضاً ان كل ما يقال بالتواطوء على كثيرين فانما هو
اماً جنس او نوع او فصل او عرض او خاصة . وليس شيء
يحمل على الله حمل الجنس ولا حمل الفصل ، كما تبين في (ف ٢٤ و ٢٥) ،
ولا حمل الحد ولا ايضاً حمل النوع المتقوم من الجنس والفصل .
ولا يمكن ان يعرض لله عرض كما تبين (ف ٢٣) .
وعليه فليس يحمل شيء على الله حمل العرض ولا حمل
الخاصة لان الخاصة من جنس الأعراض .
فبقي اذاً انه لا يحمل شيء على الله والاغيار بتواطوء
الاسم .

و٤ ايضاً ما يحمل على كثيرين بالتواطوء (١) فهو اكثر
بساطة من كل واحد من الامرين ، ولو في اعتبار العقل على
القليل (٢) . وليس يمكن ان يكون شيء أبسط من الله لا حقيقة

(١) قال بالتواطوء ليخرج ما يقال بالاشتراك ، او التشكيك ، لان هذا
الاخير قد لا يكون أبسط من الافراد المقول هو عليها لدلالته لا على
طبيعة واحدة في الافراد بل على عدة طبائع كما سوف ترى .
(٢) المقول بالتواطوء يكون أبسط من الافراد كما يتضح لك من

ولا اعتباراً فإذا ليس شيء يقال بالتواطوء على الله والاغيار .
وه ايضاً ان كل ما يحمل على كثيرين حمل المواطأة انما
يصدق على كل واحد على سبيل المشاركة . اذ يقال ان النوع
يشارك في الجنس والشخص في النوع (١) . وليس شيء يقال
على الله بالمشاركة لان كل مشارك فيه يتعين بحسب المشارك

قولنا : الانسان حيوان مثلاً ، فان الحيوان المقول على افراد الانسان بالتواطوء انما
هو في الافراد لا متشخصاً ومتفرداً ، بل مع زيادة فصل عليه اي الناطق ، وكذا
في قولنا : بطرس انسان ، فان لفظ الانسان المحمول على بطرس بالتواطوء انما
هو في بطرس مع زيادة الاعراض المشخصة . ولفظ الحيوان ابسط من الحيوان
الناطق وكذا لفظ الانسان ابسط من الانسان المكتشف بالمشخصات في بطرس .
(١) مثلاً اذا قلنا : الانسان حيوان او الانسان مانت ، فالانسان يحمل
عليه الحيوانية حملاً مواطئاً ليصدقها على كل انسان من قبيل المشاركة اي من جهة
كما تقدم ، واكتنفا تصدق على كل انسان من قبيل المشاركة اي من جهة
ان الانسان حيوان لمشاركته سائر الحيوانات في الحيوانية . وعليه فيكون
النوع اي الانسان قد شاركه في الجنس . وكذا لو قلنا بطرس انسان ،
فشخص بطرس شارك في نوع الانسانية ، ألا أن الحيوانية والانسانية
المشارك فيها تتعينان في الانسان وفي بطرس تعيناً بحسب الانسان وبطرس ،
اعني ليس الانسان كل الحيوانية ولا بطرس كل الانسانية ؛ وهذا معنى قول
الماتن « حصولا جزئياً » لا بمعنى ان الانسان حصل على جزء من الحيوانية ،
او بطرس على جزء من الانسانية ، بل لان الانسان لم يشارك في الحيوانية
بكل ما فيها من الكمال ، ولا بطرس يشارك في الانسانية بكل كمال
الانسانية باعتبار وجودها ، وان كان لا ينقصه شيء من ذاتيات مفهوم
الانسانية .

وهكذا يكون الحصول عليه حصولاً جزئياً لا حصولاً على قدر كل الكمال .

فوجب إذاً ان لا يكون شيء مقولاً على الله وعلى سائر الاشياء قولاً بالتواطوء .

وبعداً ايضاً ان ما يقال على بعض الاشياء قولاً بالتقدم والتأخر فمن المحقق انه لا يقال بالتواطوء (١) لان المتقدم يدخل في حد المتأخر كما يدخل في حد العرض الجوهر من حيث هو موجود . فإذا لو كان اسم الموجود يقال بالتواطوء على الجوهر والعرض لوجب ان يوضع الجوهر ايضاً في حد الموجود من جهة ان الموجود يقال على الجوهر (٢) وهذاتين الاستحالة . وليس شيء يقال على الله وعلى غيره من الاشياء قولاً سويّاً في المرتبة بل قولاً

(١) وذلك لان كل ما يقال بالتقدم والتأخر انما يقال بالتقدم على ما هو كذلك بالذات ، من قبل ان يقال على ما هو كذلك بالمشاركة ، كالتار مثلاً فانه يقال على الجسم الذي هو نار بالذات من قبل ان يقال على الجسم المحترق بالنار لمشاركته في حرارة النار . وزيد بقولنا «على ما هو كذلك بالذات» ان مفهوم الاسم ، كالتار المقول ، هو نفس ذات الشيء المقول عليه ذلك الاسم ، لا شيء آخر غير الذات ، مضاف إليها إضافة تسوِّغ ان يكون القول قولاً بالذات كقول الماتن : سقراط انسان . فإن الانسان مقول على سقراط قولاً ذاتياً ، لكن ليس ذلك لأن الانسانية التي هي الذات المدلول عليها باسم الانسان هي نفس سقراط ، وانما هي مقولة على سقراط لمشاركته غيره فيها اي لحصوله عليها . وبخلاف ذلك ما يقال على الله لأن كل ما يقال عليه فانما هو نفس ذاته كما مثل الماتن .

(٢) وذلك لان ما يقال قولاً بالتواطوء يصح فيه التعاكس .

بالتقدم والتأخر اذ ان كل ما يقال عليه تعالى فانما يقال عليه قولاً بالذات ، فانه يقال له «موجود» كأنه نفس الذات «وَجِد» كأنه نفس الجودة . وأما ما يحمل على غيره فانه يحمل من قبيل المشاركة ، كما يقال سقراط انسان ، لا لانه نفس الانسانية بل لانه حاصل على الانسانية .

فاذاً من المحال ان يقال شيء على الله والاغيار قولاً متواطئاً

الفصل الثالث والثلاثون

في انه ليس كل الاسماء مطلقاً تقال على الله والمخاوفات قولاً بالاشتراك المحض (١)
(خلاصة جزء ١ م ١٣ ف ٤)

ويتضح مما تقدم ان ليس كل ما يحمل على الله وعلى ما

(١) الاشتراك المحض هو الاشتراك في الاسم فقط كما سيوضحه لك . إن مدار الكلام في هذا الفصل وما تقدمه على وضع الالفاظ للمعاني واستعماله في الدلالة عليها . وهذه مسألة كثيرة الاشكال خصوصاً في ما يتعلق منها بما يعرف عند الفلاسفة بالاشتراك والتشكيك ، على ما حدثت الكردينال كايّتان حيث قال : إن معرفة مسألة الاشتراك والتشكيك هي من المهم بحيث يمنع على أيّ من كان تعلم الالهيات بدونها بل إن جهالتها تورط في كثير من الأضاليل في سائر العلوم (اه) . فبناءً عليه يجدر بنا أن نلخص لك ما يقوله الفلاسفة في هذا الباب فنذكر ما يناسب المقام نقول :

١ ان اللفظ ، باعتبار وضعه للمعنى ، فاما ان يوضع لواحد بعينه واما ان يوضع للكثير . فالاول هو الخاص كبطرس ، وهذا الرجل وما شاكل من المعرفات . والثاني اما ان يوضع للكثير وضعاً واحداً ، او وضعاً متعدداً .

سواء يُحمل بالاشتراك المحض، كالاسماء التي تقع مشتركة بطريق الاتفاق. وذلك :

فالاول، وهو الذي يضعه الواضع مرة واحدة للدلالة على كثيرين، فاما ان يكون مطلقاً على مجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع، كالرهب والشعب مثلاً، ويسمى حينئذ اسم الجمع او اسماً جمعياً، وهذا وان لم يكن باعتبار افراد المجموع او اجزائه عاماً او كلياً، اذ لا يقال على كل جزء من اجزاء المجموع، فهو مع ذلك قد يكون عاماً اذا نُزل المجموع منزلة فرد كأن يعتبر لفظ الشعب مثلاً اسماً لفرد من افراد الشعوب .

واما ان يكون وضع اللفظ للكثير وضعاً لكل واحد من وحدان الكثير، او لامر يشترك فيه وحدان الكثير . وحينئذ فاما ان يكون مفهوم اللفظ مشتركاً فيه بين جميع وحدان الكثير اشتراكاً بالسوية، بحيث يصدق على كل واحد من وحدان الكثير المشتركة فيه بلا فرق بل على السواء كصدق الجنس على انواعه والنوع على افراده، فهذا هو المعروف عندهم باللفظ المطابق او المتواطى. وقد فرغنا من شرحه في الحاشية التي علقناها على ف ٣٢؛ واما ان يكون وضع ذلك اللفظ لكثير يختلف افراده في الطبيعة ولكن يوجد بينها نسبة او جامع شبه يصدق من اجله اللفظ عليها . وهذا يسمونه اللفظ المقول بالتشكيك (Analogus) كما سوف ترى .

واما اللفظ الموضوع وضعاً متعدداً، كما يقولون، فهو اما وضع بالاتفاق واما وضع بالاصطلاح والعرف . فالوضع بالاتفاق هو كاسم العين مثلاً فانه وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان . وهذا ما يسمونه المشترك بالاشتراك المحض، وقد عرفه ارسطو قال: المشترك بالاشتراك المحض هي التي اسمها وحده عام ومشارك فيه واما حقيقة الجوهر الموضوع لها الاسم فهي مختلفة كل الاختلاف .

والمراد بقوله « حقيقة الجوهر » ما شرحناه لك في حاشية سابقة . اي

١ لان الاسماء المشتركة بطريق الاتفاق لا يعتبر فيها نسبة الواحد منها او قياسه الى الآخر، وانما حدث بالاتفاق ان الاسم الواحد بعينه قد يُنسب لاشياء مختلفة . فان الاسم الواحد الموضوع لواحد منها لا يدل على ان له نسبة الى الشئ الآخر . وليست كذلك حال الاسماء المقولة على الله والخلائق، اذ ان مثل هذه الاسماء انما يُعتبر في عموم دلالتها ما بين العلة والمعلول من النسبة، كما تقدم بيانه (ف ٢٩ و ٣٢) .

فاذاً ليس شئ يُجعل على الله وعلى الخلائق حمل اشتراك محض .
٢ أيضاً حيثما يمكن الاشتراك المحض فلا يُعتبر ثمّ مشابهة في الاشياء المدلول عليها بتلك الاسماء، وانما العبرة مقصورة على وحدة الاسم فقط . ولكن للاشياء ضرباً من الشبه بالله كما

ان الطابع المدلول عليها باللفظ الموضوع ليست حقيقتها واحدة، فان معنى العين الموضوع للباصرة هو غير المعنى المفهوم من لفظ العين الموضوع للذهب . وهذا الوضع قد وقع بالاتفاق مع قطع النظر عما قد يمكن أن يكون بين تلك المسميات المختلفة من النسبة والمثابهة . وقد عرف ابن سينا المشترك بالاشتراك المحض بأنه اللفظ الواقع على عدة معانٍ ليس بعضها أحق به من بعض كالعين الواقع على ينبوع الماء وعلى آلة البصر والدينار . وهذا ما أراده الماتن في هذا الفصل ٣٣ .

وعليه لما لم يكن بين مدلولات هذه الاسماء نسبة واقعية ولا مشابهة منظور اليها، كان أنها إذا اطلقناها على الله وعلى الخلائق لا تفيدنا شيئاً من معرفة الله . وكان يستحيل أن نستمد منها برهاناً على شئ . مما يقال على الله، كما أجاد في بيانه الماتن .

تبيّن مما قدمناه في ف ٢٩ . فبقي إذاً ان الاسماء لا تحمل على الله حملاً من قبيل الاشتراك المحض .

و ٣ ايضاً اذا حمل اللفظ الواحد على كثيرين حملاً بالاشتراك المحض ، فلا يمكننا ان نتأدى من معرفة فرد من الكثيرين الى معرفة فرد آخر .

لان معرفة الاشياء لا تتوقف على مجرد الالفاظ ، بل على حقيقة الاسماء ومعانيها . ولكننا نتأدى بما يوجد في سائر الاشياء الى معرفة الالهيات كما تبين مما قيل (ف ٣٠ و ٣١) . فإذا مثل هذه الاسماء لا تقال على الله وعلى الاغيار قولاً بالاشتراك المحض .

و ٤ ثم ان اشتراك الاسم ينقض سياق التبرهن وانتساقه . وعليه فان لم يكن شيء يحمل على الله والخلائق الا بالاشتراك المحض كان من الممتنع ان يقام برهان ينتقل به العقل من الخلائق الى الله . (١)

وشهادات المتكلمين على الله تصدع بصدق نقيض هذا .
وه ايضاً ان حملنا اسماً على شيء يكون لغواً باطلاً إن

(١) لان كل قياس برهاني يقتضي صدقه وصحته أن يتلاقى فيه الطرفان متحدان في الحد الاوسط ، كما رايت في المنطق . وهذا ممتنع في الالفاظ المقولة بالاشتراك المحض . كما لو قلت : كل كلب ينبح ، ونجم السماء كلب ، فإذا ينبح . فترى أن الحد الاوسط أي كلب لا يتحد معه الطرفان لاستعماله في المكبري بمعنى ، وفي الصغرى بمعنى آخر ، وهذا من المغالطات .

كان الاسم لا يفيدنا شيئاً من المعرفة عن المحمول هو عليه . والاسماء المقولة على الله والخلائق إن كانت تقال على طريق الاشتراك المحض فليست تعرفنا شيئاً عن الله البتة . إذ إن مدلولات تلك الاسماء انما هي معلومة عندنا من حيثية قولها على المخلوقات فقط . فيكون إذا قولنا عن الله أنه موجود أو خير أو ما شاكل ذلك ممّا نقوله عليه واثباتنا ذلك بالبرهان ، كل ذلك ضرباً من العبث والمجازفة .

وان قيل ان هذه الاسماء تعرفنا عن الله أنه ما ليس هو فقط حتى إنه اذا قيل انه حي كان المراد بذلك انه تعالى ليس من جنس الجوامد وكذا في غير هذين من الاسماء ؛ فنجيب انه حيثئذ لا بد ان يكون اسم الحي المقول على الله وعلى المخلوقات متطابقاً على القليل في سلب اللائتنفس عنه وهكذا لا يكون هذا الاسم مشتركاً بالاشتراك المحض .

الفصل الرابع والثلاثون

في ان الاسماء التي تقال على الله وعلى الخلائق انما تقال على طريق

المناسبة والتشكيك (١)

فإذا تقرّر ما تقدم (ف ٣٢ و ٣٣) حصل ان الاسماء التي

(١) اعلم ان التشكيك او الاشتراك بحسب الوضع الاصطلاحي والعرفي يطلق عليه اليونان اسم Analogia وكذلك يسميه اللاتين ولمّا

تقال على الله وعلى الخلائق ليست تقال بالمواطأة ولا بالاشتراك

كانت هذه اللفظة عند اليونان معناها ما يعبر به عند اللاتين بلفظة Proportio اي النسبة كما قاله شيشرون كان التشكيك منقماً بقسمة النسبة . والتشكيك في اللفظة هو الايقاع في الريب . وقد وضعوه اصطلاحاً للمعنى الذي نحن في صده ولعلمهم نقاوه عن الشك اي التردد بين التقيضين بلا ترجيح للواحد على الآخر . فالنسبة اما ان تكون نسبة شيء واحد الى آخر او كثيرين الى شيء ثالث او كثيرين الى مختلفين . والاولان يطلق عليهما اسم النسبة البسيطة لوحدة طرف النسبة واما الاخير اي نسبة متعددين الى متعددين مختلفين فيسمونه تشكيك التناسب Proportionalitas او Proportio proportionum اي نسبة النسب او التناسب وعرفوا التشكيك بأنه كون الاسم الواحد مشتركاً فيه بين اثنين او كثيرين ولكن مدلوله اي الاسم ليس مختلفاً فيها اختلافاً مطلقاً ولا واحداً بمعنى الاطلاق بل مراد به نسبة او تشابه بينها . كقولك حيوان صحيح وغذاء صحيح فلفظ الصحيح المقول على الاثنين واحد واما مدلول الاسم اي الصحة فليس فيها واحداً بمعنى الاطلاق ولا متبايناً بمعنى الاطلاق ولا ريب مع ذلك في أنه يوجد ثم نسبة ما على أن الصحة موجودة في الحيوان وجودها في محلها وفي الغذاء وجودها في علتها .

٢٠ لما كانت المواطأة والاشتراك يطلقان بالاصالة على الالفاظ وبالتبعية على الاشياء المقولة هي عليها كان ايضاً أن التشكيك يطلق بالاصالة على الالفاظ وبالتبعية على الاشياء . وعبروا عن الاول بقولهم Analoga analogantia واطلقنا عليه اسم المشككات وعبروا عن الثاني بقولهم Analoga analogata واطلقنا عليه اسم المتشككات اذ لم نصادف له اسماً عند العرب ولعله موجود .
٢١ قسموا التشكيك الى تشكيك النسبة analogia proportionis وتشكيك الاستناد analogia attributionis وتشكيك التناسب analogia proportionalitatis فالاول اذا كان الاسم واحداً ومدلول الاسم اي الحقيقة المدلول عليها

المحض بل على وجه المناسبة أي التشكيك أعني من حيث قياسها او نسبتها الى شيء واحد .

بالاسم هي في الواحد من الافراد المقول عليها الاسم ذاتية له وداخلية فيه واما في الفرد الاخر فصادقة عليه تبعاً وبالنظر الى الفرد الاول كالصحة مثلاً فانها موجودة في الحيوان وجوداً ذاتياً وباطناً واما في الغذاء فوجودها بالتبع وبالنظر الى الحيوان .

وعرفوا تشكيك الاستناد او الحمل بأنه حمل الشيء المدلول عليه بالاسم على كثيرين من حيث نسبتها الى شيء ثالث .

فلو قلنا الغذاء صحيح ولون الوجه صحيح فلا نصف الغذاء ولون الوجه بالصحة لان الصحة موجودة في الغذاء بالاصالة وفي لون الوجه بالتبع وبالنظر الى الغذاء . واما الغذاء واللون انا يوصفان بالصحة لنسبة كليهما الى شيء ثالث تحمل عليه الصحة حملاً اولياً وبالاصالة وهو الحيوان . والغذاء انا يقال صحيح لانه علة الصحة ويقال اللون في الوجه صحيح لانه علامة الصحة . ولا بُد في تشكيك الحمل من ثلاثة حدود على القليل كما رايت . واما تشكيك النسبة ففيه حدان فقط الاول ما يوجد فيه مدلول الاسم وجوداً حقيقياً وباطناً ، والاخر يكون وجود مدلول الاسم فيه وجوداً ثانوياً وبالنسبة الى الاول ، كالغذاء في المثل المذكور وما يوجد فيه معنى الاسم وجوداً حقيقياً بحيث ان ما سواه مما يطلق عليه الاسم انا يطلق عليه بالنظر اليه فيسمونه المشكك الاصيل لانه الاصل في اطلاق الاسم على غيره علاقة ما .

٢٢ اعلم ان تشكيك النسبة هذا قد يكون في كل جنس من اجناس العلل لاتفاق الكثيرين بالنسبة الى علة واحدة من العلل ، كما يتضح لك من المثل المتقدم فان الطب الصحيح نسبته الى الصحة نسبته الى غايته ، ونسبة الدواء اليه نسبته الى معاوله وقس البواقي .

٢٣ واما التشكيك بالتناسب فقد عرفه كائنان بتعريف المتشككات قال : المتشككات هي الاشياء التي اسمها مشترك والحقيقة هي باعتبار

وهذا إنما يتم على نوعين : أولهما من حيث إن لكثيرين

ذلك الاسم واحدة بوحدة المناسبة او متشابهة بالنسبة .

والمناسبة هي تساوي النسبة اعني ان هذا له نسبة مساوية لهذا ، ولذلك نسبة مساوية لذلك . مثلاً نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الاثنين وفي هذا الضرب من التشكيك لا تكون الاشياء المتشككة متناسبة باعتبار ذاتها بل باعتبار ما بينها من النسب والشبه .

و٦ تشكيك النسبة اما تشكيك حقيقة واما تشكيك مجازاً .

فالمشككات حقيقة هي التي ، تشابهاً وتوافقها المدلول عليها بالاسم ، موجودان حقيقة في كل واحد منها . كالبدء مثلاً فانه يطلق على النقطة بالنسبة الى الخط ، وعلى العلة بالنظر الى المعلول والمبدأ حقيقة في المحليين وهي مختلفة في كل واحد منها ولكن النسبة واحدة لانه كما ان النقطة هي المبدأ الذي يصدر عنه الخط كذلك العلة هي المبدأ الذي يصدر عنه المعلول .

اما التشكيك بالمجاز فهو كون الشيء المدلول عليه بالاسم المشكك موجوداً حقيقة في واحد من المشككات اي انه دال على ما وضع له عرفاً ، ولكنه مستعمل لغير ما وضع له في باقي المشككات كضحك مثلاً فانه يقال ضحك الانسان وضحك الزهر فان الضحك حقيقة في الانسان ومجاز في الزهر . وكذا في سائر المجازات اذ لا بد فيها من ان يكون المعنى المستعار حقيقة في المستعار منه ولازماً او شبيهاً في المستعار اليه .

و٦ اما شروط تشكيك النسبة فكثيرة نذكر لك ثلاثة منها . اولها وهو الاصل فيها هو ما ذكرناه اعني ان يكون المعنى المدلول عليه باللفظ المشكك موجوداً في التشكك الاصيل وجوداً ملازماً وباطناً فيه ، وفي غيره وجوداً بالاشتقاق كالصحة فانها في الحيوان وحده من لوازمه الباطنة واما في غيره كالدواء وما سوى ذلك فبالنظر الى صحة الحيوان .

والشرط الثاني وهو نتيجة الاول هو ان الصورة المقولة بالتشكيك

يجب ان تكون واحدة بالعدد في غير الاصيل من التشككات لانها

نسبة الى شيء ثالث واحد كنسبة اشياء كثيرة الى الصحة الواحدة مثلاً فان لفظ الصحيح يقال على الحيوان على انه محل الصحة وعلى الدواء . على أنه علتها وعلى الغذاء على أنه حافظها وعلى البول على انه علامتها .

وأما النوع الثاني فأن تعتبر نسبة اثنين لا الى شيء ثالث بل الى واحدٍ منهما كلفظ الموجود مثلاً فانه يحمل على الجوهر والعرض من جهة أن العرض له نسبة الى الجوهر لا من جهة أن للجوهر والعرض نسبة الى ثالث .

فمثل هذه الأسماء لا تقال على الله وعلى الخلائق بوجه التشكيك بنوعه الأول وإلا وجب أن تنزل أن شيئاً هو متقدم على الله (١) بل يكون حملها بالنوع الثاني من التشكيك .

واحدة في التشكك الاصيل .

والشرط الثالث ان الصورة التي هي في التشكك الاصيل وحده

توضع في تحديد المشككات الباقية . كما سوف ترى في المتن .

و٧ قد يقسم التشكيك الى تشكيك بالاولوية ، وتشكيك بالتقدم والتأخر ، وتشكيك بالشدة والضعف . فالاول كون الافراد مختلفة بالاولوية

وعندها ، كالوجود فانه في الواجب اتم واقوى واثبت منه في الممكن .

والثاني كون حصول المعنى المشكك في بعض المتشككات متقدماً على

حصوله في الآخر ، كالوجود ايضا فان حصوله في الواجب قبل حصوله في

الممكن . والثالث هو ان يكون حصول معناه في بعضها اشد من البعض ،

كالوجود ايضا فانه في الواجب اشد منه في الممكن . كذا عن فلاسفة

العرب (تعريفات الجرجاني)

(١) وذلك لان المعنى ، الموضوع الاسم للدلالة عليه ، انما هو موجود بالاصالة

ومثل هذا الضرب من الحمل التشكيكي يُعتبر تارةً أن النسبة (اي رتبة التقدم والتأخر) هي فيه واحدة من جهة الاسم ومن جهة الشيء ، وطوراً لا تكون النسبة واحدة . فإن رتبة الاسم تتبع رتبة المعرفة لأن الاسم دلالة المعرفة المعقولة . فإذا متى وُجد الذي هو متقدم باعتبار الشيء متقدماً أيضاً في المعرفة ، كان هذا نفسه متقدماً باعتبار حقيقة الاسم وباعتبار طبيعة الشيء ايضاً . كالجوهر مثلاً فإنه متقدم على العرض تقدماً بالطبيعة من حيثية انه علة العرض وتقدماً بالمعرفة (١) من حيث إنه يوضع في حد العرض . ولهذا كان اسم الموجود مقولاً على الجوهر قولاً بالتقدم وعلى العرض قولاً بالتأخر وذلك باعتبار طبيعة الشيء وباعتبار حقيقة الاسم .

وأما متى كان ما هو متقدم من جهة الطبيعة متأخراً من جهة المعرفة ، فيحينئذ لا تكون المشككات في رتبة واحدة من جهة الشيء ، ومن جهة حقيقة الاسم ؛ كقوة الشفاء التي هي في الاسباب الشافية متقدمة بالطبع على الشفاء الذي هو في الحيوان تقدم

وبالوجه الصوري في واحد من المتشككات وهو الاصيل فيها . ولكن الاسم قد أطلق على غيره لعلاقة لها به ، او لنسبة لها اليه كما رأيت في لفظي الجوهر والموجود في حاشيتنا المتقدمة . فيكون المراد بقول الماتن : « شيء متقدم على الله » الشيء الثالث الذي يكون مدلول الاسم ثابتاً له بالاصالة . وشرح هذا في ما يلي في الماتن فتتبع .

(١) يراد بلفظ « المعرفة » المعرفة العقلية اي معرفة ماهية الجوهر .

بدليل قوله « من حيث ان الجوهر يوضع في حد العرض » .

العلة على المعلول . ولكن لما كنا لا نعرف هذه العلة إلا بمعلولها كان أننا نسميها من معلولها ومن ثم كان لما فيه قوة الشفاء التقدم باعتبار رتبة الشيء . واما باعتبار حقيقة الاسم فلفظة الصحيح تقال على الحيوان قولاً بالتقدم .

فهكذا إذاً لما كنا نتأدى الى معرفة الله من مخلوقاته كان الشيء المدلول عليه بالأسماء المقولة على الله وعلى سائر الأشياء إنما هو متقدم في الله بحسبه (١) . وأما حقيقة الاسم فقولة عليه من متأخر ولهذا يقال ان الله يسمى استمداداً من اسماء خلائقه .

الفصل الخامس والثلاثون

في أن الأسماء الكثيرة التي تقال على الله ليست مترادفة (٢)
(خلاصة جزء ٨ م ١٣ ف ٤)

ويتبين أيضاً ممّا قيل ان الاسماء المقولة على الله وإن كانت

(١) اي باعتبار انه علة الاشياء ، واما اذا اعتبرنا الوضع فالاسماء الموضوعات لله انما هي مقولة عليه من متأخر لان وضع الاسم للشيء تابع لادراكنا آياه كما هو بين وعليه فان الاسماء المقولة على الله وعلى الخلائق انما هي مقولة على سبيل التشكيك اي بسبب نسبة الخلائق الى الله علتها ومثال كالاتها السامي .

(٢) مدار هذا الفصل على امرين احدهما إثبات القضية والثاني دفع ما يرد عليها من الاعتراض . اما القضية فهي ان الاسماء الكثيرة المقولة على

تدلّ على شيء واحد فليست مع ذلك مترادفة لأنها لا تدلّ

الله ليست مترادفة . واما الاعتراض فاثنتان : اولها أن مثل هذه الاسماء المقولة على الله هي مترادفة لضرورة دلالتها على شيء واحد في الله وترى حله في هذا الفصل . والثاني أن تصورنا اشياء كثيرة عن شيء واحد قد يفضي بنا الى الكذب او الى القول بما لا فائدة فيه وترى حل هذا في هذا الفصل وفي الآتي . فنقول :

١ الترادف مصدر يوصف به أولاً اللفظ، ثم الشيء المدلول عليه باللفظ ثانياً وبالتبع او على سبيل المجاز . فالترادف في المعاني في عرف الفلاسفة هو اتحادها وتوافقها، وفي اللفظ هو توارد لفظين مفردين او الفاظ مفردة مختلفة ومتعددة على معنى واحد من وجه واحد أي باعتبار واحد وهو عكس الاشتراك المحض الذي هو كما رايت وضع اللفظ الواحد وضعاً متعدداً، وبالاتفاق، لاشياء مختلفة من كل وجه كالعين مثلاً . فالترادف إذاً لا يتحقق معناه إلا إذا دأّت الالفاظ على شيء واحد وباعتبار معنى واحد كقولك يسوع المسيح ابن مريم . او سمعان بطرس رئيس الرسل .

والأسماء المقولة على الله وإن كان مرجع دلالتها الأخير الى شيء واحد بسيط هو الله، فدلّوها الأقرب الذي هو تصورات العقل ثم مدلولها القريب الذي هو كمالات الخلائق المأخوذة عنها تصورات العقل انما هو متعدد ومختلف بتعدد الكمالات واختلافها . فالأسماء إذاً التي إن هي إلا علامات التصورات المعقولة تكون بالضرورة متعددة ومختلفة فليست إذاً مترادفة البتة . إلا أن العقل الذي يتأدّى الى معرفة الله من معرفة مخلوقاته ينسب أخيراً لله ما عرفه من كمالات خلّقه الكثيرة نسبته ما في المعولات الى علتها، لعلّهم ان ما في الخلائق من الكمالات يجب بالضرورة ان يكون في الله على اشرف ما يمكن ان يكون من الفضل والسمو . وعليه فلا تكون الاسماء الكثيرة المقولة على الله واحدة في المفهوم والاعتبار معاً . وقولي : « ان المدلول الاقرب للاسم الموضوع انما هو تصور العقل » لا اريد به

على وجه واحد اي حقيقة واحدة لأنه كما ان الاشياء المختلفة تشابه بصورها المختلفة شيئاً واحداً بسيطاً هو الله فكذلك عقلنا يشابه تعالى ضرباً من المشابهة بتصوراته المختلفة من حيث إنه يتأدّى الى معرفته تعالى بمعرفته كمالات الخلائق المختلفة (١) .

ان تصور الشيء هو نفس الشيء . بحصر المعنى بل انه اي التصور هو ما به يعني العقل ذلك الشيء . اذ لا يعني ان الشيء كذا الا من حيث ادركه انه كذلك . فلو قلت مثلاً بطرس انسان ، لا يكون المراد ان بطرس تصور العقل بل انه ما به يعني العقل ذلك الشيء ، اي بطرس . فالتصورات اذاً التي بواسطتها نعبّر عن الاشياء لما كانت كثيرة ومتعددة ومنسوبة الى الالهية البسيطة انتفى عنها مطلقاً معنى الترادف . وهذا دقيق فافهمه .

(١) قول الماتن « ان عقلنا يشابه الله ضرباً من المشابهة الخ » . دليله أن شبيه الشيء شبيه لشيء ذلك الشيء . من حيث الشبه كما ان بطرس اذا شابه أفلو في البياض ، وهذا شابه بولس ، فبطرس يشابه بولس في البياض ، وتصورات عقلنا لكمالات المخاوقات تشابه تلك الكمالات وهذه تشابه الله لانها معلولاته فتصورات عقلنا او عقلنا اذاً يشابه الله . فينتج من ثم ان تصوراتنا لكمالات المخاوقات التي نصوغها على حسب الصور المعقولة التي هي صور تلك الكمالات وشبيهة بها ، اذا نسبناها الى ملك الخلائق نسبة مطلقة او بالتشكيك صحت النسبة ووقعت صادقة . ثم ان العقل الذي يستمد تصوّره الله عن تصوّره المخلوقات وكمالاتها اذا نسب ذلك الى الله نسبة ما في المعولات الى علتها المقولة بالاشتراك فتكون تلك النسبة صادقة . ولهذا قال الماتن : « ان ادراكنا لا يكون كاذباً ولا باطلاً » اما قوله « كاذباً » فلان الكذب يحصل ههنا عندما نقتنع بمطابقة التصور للشيء . وهذا لا محل له ههنا كما تبين لك مما تقدم . ثم لانه كما انه لا ينافي بساطة الله ان تكون صور الخلائق المتعددة

ولهذا كان ان عقلنا إذا ادرك عن شيء واحد اموراً كثيرة فلا يكون ادراكه كاذباً ولا باطلاً بلا فائدة . لان ذلك الوجود الالهي البسيط هذه صفته وهو ان بعض الاشياء يمكنه أن يشابه الله بصورٍ متعددة كما تبين في ف ٢٩ و ٣١ .

والعقل يجد للتعبير عن تصوراته المختلفة اسماً مختلفة بحسبها فينسبها الى الله وعلى هذا فإن الأسماء التي ينسبها اليه تعالى لما لم تكن منسوبة اليه من حيث اعتبار واحد ثبت انها ليست تكون مترادفة وإن دلت على شيء واحد من كل وجه . وذلك لان مدلول الاسم ليس واحداً إذ إن الاسم يدل على تصور العقل أولاً وقبل دلالاته على الشيء المعقول .

والمختلفة شبيهة له فكذلك لا يتنافى بساطته تعالى ووحدته ان ينسب اليه تصورات متعددة ومختلفة تمثل تلك الكمالات المختلفة في الخلائق .
فاذا نسبة العقل اليه تعالى اسماً مختلفة ومتعددة هي دلائل تصوراته تقع صادقة ، وتلك الاسماء لا تكون مترادفة . واما قول الماتن « ولا باطلاً » فلان تصور العقل انما يجبي باطلاً وبلا فائدة اذا ورد تصويره على غير معنى اي خلاء من كل مدلول . وهذا لا يتحقق ههنا . وذلك لانه كما ان الله الواحد البسيط تشابهه خلقاته بكمالاتها المتعددة والمختلفة على انه علتها ومثالها فكذلك يمكننا ان نستحضر في عقلنا عنه تعالى تصورات متعددة ومختلفة تكون ممثلة طبيعته تمثيلاً ناقصاً وغير متساو ولكن صدق . ويجب ان تعلم اخيراً ان الاسماء المقولة على الله وان كانت متعددة ومختلفة فليست توجب في الله تعدداً ، ولا يتميز في الله بعضها عن بعض الاتميزاً في اعتبارنا ولكن مع اساس في الشيء .

الفصل السادس والثلاثون

في ان عقلنا كيف يوثق القضايا (المقولة) على الله (١)

(خلاصة جزء ١٠ م ١٣ ف ١٢)

١ ومما قدّمنا قريباً يتضح ايضاً أن القضايا التي يقولها

(١) بعد ان اثبت الماتن ان الاسماء المفردة المقولة على الله ليست مترادفة المعنى لعدم دلالتها على شيء واحد وباعتبار واحد ولا كاذبة القول عليه تعالى لمطابقتها للواقع بقي عليه ان يثبت ان الالفاظ المولفة والقضايا الحاصلة بالتركيب والتفصيل والمقولة على الله ليست هي ايضاً كاذبة ولا مقولة عليه عبثاً وبلا طائل . ولما كانت القضايا الموجبة التي يقولها العقل على الله يظهر انها تنافي بساطته تعالى اذ تقول ان الله هو بخلاف ما هو عليه فتكون لذلك كاذبة ومن ثم فيكون كل علم باحث على الله كاذباً كان لا بُد من حل هذا الاشكال المهم واماطة الحجاب عن غموضه .
واعلم ان سر الاشكال في هذا هو ١ ان الصورة البسيطة يمتنع ان تكون موضوعاً في قضية موجبة صادقة لان الموضوع ما تنسب اليه شيئاً، فكأنه مادة هي بالقوة الى ما تنسبه اليه ، والمحمول بمثابة صورة تدخلها على الموضوع وهذا لا يلائم معنى البسيط . وعلى هذا يظهر ان الله لا يحل محل الموضوع في القضية الموجبة فلن يجوز ان يحكم عليه بقضية موجبة تكون صادقة . وثانياً ان العقل اذا اوجب فانما يعقل ما يوجهه على طريق التركيب لان الايجاب نسبة شيء الى شيء آخر . فلو قلت الله خير فقد ركبت بين الله والخير وخالفت بينها . وهذا التركيب والاختلاف انما يظهران بوجه اخص في هذه القضية وهي ان الخيرية في الله ، وليس في الله تركيب . فاذا يظهر انه لا يجوز ان يحكم عليه تعالى بقضية موجبة صادقة .
و٢ لكي يسهل عليك حل هذا الاشكال الذي اجاد الماتن في

عقلنا على الله البسيط تأليفاً بالتركيب والتفصيل لا تكون

كشف قناعه يجب ان تعلم أولاً ان العقل لما كان يتمتع عليه ان يدرك الله كما هو في ذاته اضطره هذا العجز الفطري ان يتوصل الى معرفته تعالى بتصورات متعددة ومختلفة منها يصوغ تصديقاته وقضاياه .

وعليه فتكون تصديقاته وقضاياه على سبيل التركيب والتفصيل ولا وجه لك للعجب من ان تكون افعاله هذه المتعلقة بالله هذه صفتها اذا علمت ان تلك حاله في جميع تصديقاته وقضاياه المتعلقة بما سوى الله فالان كل تصديق انساني يفترض بالضرورة سبق افعال ثلاثة يتمتع فعل التصديق بدونها: اولها ادراك العقل طرفي التصديق اي الموضوع والمحمول إدراكاً بسيطاً وثانيها ادراك بسيط يدرك به أنه قد يمكن ان يوجد بينهما رابطة جامعة موحدة. وثالثها بحث العقل عما وجد في الطرفين من المعلومات هل بينها توافق او تخالف ثم يتبع هذا النظر الفعل الرابع الذي هو فعل التصديق حقيقة وهو قائم بحكم العقل بما اذعن به من الاتحاد بينها موجباً او نافياً اعني انه يركب بينهما لان التركيب لا يتحصر في الايجاب وحده بل يتناول السلب ايضاً فان القديس توما يقول ان السلب انما هو عبارة عن القول إن ما ليس هو ، ليس هو . ومعنى هذا هو التركيب . ولهذا قال في متن هذا الفصل وفي محل آخر ان الاشياء البسيطة يتم حكم عقلنا بها على طريق التركيب . وبهذا ينحل الاشكال الاول الذي ذكرناه قريباً وهو ان الصورة البسيطة لا تقع موضوعاً في القضية وذلك لأن عقلنا لما كان لا يدرك البسائط كما هي في ذاتها حصل انه يتعقلها تعقل المركبات اذ يدرك فيها شيئاً هو محل شيئاً هو حاله فيه . هذا في الحكم واما في القضية فحكمها حكم نفس التصديق لانها عبارته ولهذا عرف القديس توما القضية قال هي الفعل الذي به العقل يوثق ويفصل موجباً وسالباً . فقالوا ان التأليف محله في القضايا الموجبة والتفصيل في السالبة وهذا احد معاني التأليف والتفصيل . ويرد ايضاً التأليف بالمعنى الذي ذكرناه قريباً .

باطلة لا فائدة فيها وان كان الله متعلقها بسيطاً من كل الوجوه .

و ٣٠ مما تقدم يتضح لك ان ادراك العقل للشيء وتصديقه به يقوم بامر من جهة العقل وامر من جهة الشيء . المدرك (بفتح الراء) . فالامر الذي من جهة العقل يتضمن ما يصاحب فعل التعقل والتصديق عند صدوره عن العقل وهذا متعدد ومختلف ضرورة تعدد الافعال الملازمة للتصديق التي ذكرناها قريباً ؛ ثم لأن العقل لا يدرك البسائط التي فوقه والتي دونها إلا على طريق التركيب ثم لأن العقل لا يدرك الماديات بهيئة مادية بل على وجه معرّى عن المادة كما يدرك في الحجر المادية على وجه غير مادي . وهذا التعدد والاختلاف مدلول عليهما بالموضوع والمحمول في القضية وهما اثنان مختلفان اعتباراً ، متوافقان حقيقة . فلو قلت مثلاً بطرس أبيض او الانسان حيوان ناطق فالاختلاف في المثل الاول قائم بأن حقيقة بطرس غير حقيقة الأبيض وفي المثل الثاني بأن الانسان متزل متزلة المحل والحيوان الناطق متزلة الشيء . الحال في المحل .

وأما الأمر الثاني القائم من جهة الشيء . المدرك (بفتح الراء) فانما هو ما يدركه العقل في الشيء . أعني ما يجده بين الطرفين من الاتحاد أو الاتحاد الذي يوجب العقل أو يسلبه ويدل عليه بالرابطة الموجبة أو السالبة «هو أو ليس هو» كقولك الانسان هو حيوان ناطق أو ليس الانسان فرساً . وهذه الرابطة هي عبارة الحكم العقلي او التصديق وهو واحد وبسيط لان موضوعه الصوري النوعي الذي هو الاتحاد او اللاتحاد واحد بسيط . ثم إن العقل وإن أدرك طرفي القضية المختلفين فليس ينسب الى الشيء تعدد أفعاله الملازمة للتصديق ولا الوجه الذي يدرك به تلك المعلومات بل غاية ما يقول ان الحدين واحد أو لا واحد أي متحدان أو متباينان . وعليه قال الماتن ان العقل اذا ادرك الحجر لا يضيف اليه المادية اي الوجه الذي يدرك به الحجر .

فيتنبح اذاً بالضرورة من كل ما تقدم أولاً ان العقل اذا حكم على الله

وذلك لأن عقلنا وإن كان يتوصل الى معرفة الله بتصورات مختلفة كما قيل في الفصل السابق فانه مع ذلك يعقل أن ما هو بازا، جميع تلك التصورات (اي تنطبق عليه) إنما هو واحد من كل الوجوه. وذلك لأن عقلنا لا ينسب الى الأشياء المدركة منه الوجه الذي يدركها به كما أنه لا ينسب الى الحجر اللامادية وإن كان يدركها بوجه معرّى عن المادة. ولهذا فإنه يقضي بوحدة الشيء بواسطة التركيب اللفظي الذي هو عبارة الاتحاد بالهوهو إذ يقول الله خير أو الخيرية فاذا وجد في التأليف اختلاف ما فرجعه الى العقل وأما الوحدة فرجعها الى الشيء المدرك (بفتح الراء) ومن أجل هذا السبب قد يصوغ عقلنا

بهذه القضية الموجبة فقال «الله هو خير» أو ان الخيرية هي في الله فقد ادرك الله الذي هو في غاية البساطة ادراكاً مركباً أعني انه توصل الى معرفته بتصورين مختلفين اعتباراً بدلالة وضعه الحدين المختلفين في المعنى لعجزه عن ادراكه إياه على ما هو في ذاته الا أنه أي العقل قد ادرك مع ذلك ان التصورين هما واحد بعينه في الوجود اذ قال «هو» (ظاهرة أو مضمرة عند العرب) وهي رابطة دالة على الاتحاد كما رايت في المنطق. وينتج ثانياً أن العقل بقوله «هو» وهي اللفظة الدالة على حكمه لا ينسب الى موضوع حكمه ما قام من جهته من تعدد التصورات ووجه ادراكه الشيء، كما لا ينسب الى الحجر اللامادية وإنما جل ما يقول ان الله والخير واحد في الوجود وهذا في غاية الصدق. فاذا ثبتت القضية التي نحن في صدها وهي ان القضايا التي نقولها على الله قولاً بالتركيب والتفصيل تكون صادقة لا وجه لتكذيبها من هذا القبيل وان كان الله المقولة عليه في غاية الوحدة والبساطة. وهذا وطيد فاعلمه.

قضيته المتعلقة بالله مع دلالة على الاختلاف بأحكامه حرف الجر فيها كأن يقول «الخيرية هي في الله». لأن في هذا القول أيضاً إشارة الى اختلاف ينسب الى العقل والى وحدة يجب ترجيعها الى الشيء.

الفصل السابع والثلاثون

في أن الله خير (١)

(خلاصة جزء ١٠ م ٦ ف ١)

ومن كمال الله الذي اوردنا تبياناه في ف ٢٨ قد يستدل على خيريته تعالى. وذلك:

(١) بعد أن بين كمال الله بالجملة انتقل الى بيان كماله بالتفصيل فبحث أولاً عن الكمالات المتعلقة بالجوهر وهي خيريته تعالى ووحدانيته ولاتناهيته في هذا الفصل وما يليه وبحث في ٤٤ وما يليه عن الكمالات المتعلقة بالفعل أي العمل. هذا وتمهيداً لفهم ما يأتي في المتن نقول:

أ قد مر في حاشية مقدمة أن كمال كل شيء إنما هو كونه على احسن حال تنبغي له، وحسن حاله يقوم بحصوله تارة على الكم المتم له كأن يكون الانسان حاصل لا على نفس وجسد فقط بل على كل ما يلزم لكمال جسمه من الاعضاء، وحسن تناسقها وقوة البنية وما شاكل. وتارة بحصوله على فضيلته الواجبة له بان يكون له من الفضيلة الادبية والعقلية او القوة الطبيعية ما لا يقبل حسن وجوده في جنسه زيادة ولا فيه نقص. لان الفضيلة كما قال الماتن هي التي تجعل صاحبها فاعله خيراً. واخيراً يكون كمال الشيء بحصوله على الغاية المعد لها وهي اما فعله واما ما

١ لأن ما به يكون كل شيء خيراً إنما هي فضيلته الخاصة به لأن فضيلة كل شيء هي التي تجعله خيراً وتصير فعله خيراً. والفضيلة كمال من الكمالات وعليه فعندما يكون كل شيء قد بلغ فضيلته الخاصة به فحينئذ نقول إنه كامل كما يتضح من عد ١٨ في الطبيعيات. فإذا كل شيء يكون خيراً

يتأذى بفعله إليه. ولما كان الشيء لا يحصل على هذه الكمالات إلا بعد استتمامه كماله الذاتي والجوهري صدق قول الماتن أن الشيء يوصف حقيقة بأنه كامل إذا بلغ قوته الخاصة به أي الملائمة لطبيعته. وذلك لأنه كما أن دفع ما يتعلق بسلامة الشيء وتماه مما يقوم به كماله يجعل الشيء شراً بذاته بناءً على القول الشائع وهو أن الشر يتأتى عن كل نقص أي عن عدم كمال واجب للشيء. فكذا عكسه أي وجود تلك القوة الخاصة بطبيعة الشيء والتي يفترض معها ضرورة كمال الشيء في ذاته وجوهره يجعل (أي وجود تلك القوة) الشيء خيراً لأن الخير مقابل للشر. ولهذا قال القديس توما: أن كل شيء يقال أنه كامل متى بلغ قوته الخاصة به التي بها يتمكن من ابداء أفعاله لأن الطبيعة تحصل على تمامها إذا كانت مهية لا بداء فعلها.

٢ يجب أن تعلم أن بين الكمال والخير فرقاً لأن الكمال في حد ذاته هو ما يقوم الموجود وأما الخير فإنه يساوق الموجود ولكن مع نسبته إلى ملازمة الشهوة واملائتها على أنه مشتهى اشتاء الغاية. إلا أن السبب الأساسي لاشتاء الشيء إنما هو كماله لا مطلقاً كما قلنا، بل لأن ذلك الكمال ملائم للشهوة ومكمل لها تكميل الغاية لمغياها.

وعلى هذا قال الماتن «الكامل ما يتضمن معنى المشتهى والخير» لأن الخير ما يشتهيه الجميع والجميع إنما يشتهي كمال نفسه. وبما قلنا إلى ههنا يتضح صدق البرهانين الأول والثاني من هذا الفصل.

من أجل أنه كامل ولهذا كان كل شيء إنما يشتهي كماله على أنه خيره الخاص. وقد تبين في فصل ٢٨ أن الله كامل فإذا هو خير.

٢ أيضاً قد تبين في فصل ١٣ أنه يوجد محرك أول غير متحرك وهو الله، وهو يحرك تحريك المحرك الذي لا يتحرك البتة، وما يحرك كذلك فأنما يحرك تحريك المشوق والمشتهى. فالله إذاً لأنه المحرك الأول الغير المتحرك فهو المشتهى الأول. وأنما يشتهي شيء على نوعين إما لأنه خير وإما لأنه يظهر خيراً، وأولها هو الذي هو خير لأن ما كان خيراً ظاهراً لا يحرك لمعنى في ذاته بل لما هو عليه من شبهة الخير وصبغته وأما الخير الحقيقي فإنه يحرك بذاته.

فإذا المشتهى الأول الذي هو الله هو خير حقاً. ٣ أيضاً الخير هو ما يشتهيه الجميع وقد أحسن الفيلسوف بذكره هذا القول الصائب (في ك في الاخلاق) وكل يشتهي الوجود بالفعل بحسب ما يلائم طبيعته بدليل أن كل شيء إنما تنفر به طبيعته عن الفساد.

فالوجود إذاً بالفعل هو ما تقوم به حقيقة الخير (١)
(١) كون الوجود بالفعل تقوم به حقيقة الخير، سببه أن الخير مبني على الكمال، والشيء لا يتم له الكمال ما لم يكن موجوداً بالفعل ثم لأن الخير هو ما يشتهيه الجميع، ولا يشتهي شيء ما لم يكن بالفعل، لأن حد الشهوة ما هو بالفعل، فإن ما كان ممكناً بالامكان المحض فلا يشتهي، وأنما المشتهى حصوله بالفعل.

وعليه فعندما تنعدم القوة من الفعل يحل فيها الشر الذي هو مقابل الخير كما يتضح مما قاله الفيلسوف (في ك ٩ من الالهيات). والله هو الموجود بالفعل لا بالقوة كما تبين في ف ١٥. فإذا الله هو خير حقاً.

و٤ أيضاً إن إفاضة الوجود والخيرية إنما مصدرها الخيرية (١) ويتضح لك ذلك من طبيعة الخير ومن حقيقته أي معناه، فإن خير كل شيء بمقتضى الطبيعة إنما هو عمله وكماله، وكل شيء إنما يعمل لانه بالفعل، وهو إذا عمل فيفيض الوجود والخيرية على ما سواه. ولهذا كان عنوان الكمال ان يمكنه إيجاد شبيهه بنفسه كما يتضح من قول الفيلسوف في ك ٤ في الآثار العلوية. وأما كون معنى الخير وحقيقته تثبت صدق ذلك، فلان حقيقة الخير قائمة بهذا وهو ان يكون مشتهى، وما هو مشتهى فهو

(١) ان القول الشائع وهو الخير فياض لنفسه ومشارك فيها غيره يراد به معنيان على قول الكثيرين: اولهما معنى الفاعلية، وثانيهما معنى الغاية. اما معنى الفاعلية، فدليلة في افعال الخلائق الطبيعية والادبية، فأننا نرى ان في الخلائق ميلاً يدفعها الى ان يفعل بعضها في بعض إيجاد الشبيه لها، اذ يمتنع عليها اشراك غيرها في جوهرها، فالتار مثلاً، تولد في الاجسام حرارتها بل تحاول تحويلها الى نار، وكذا الفضيل يفعل في غيره فضيلة. واما المعنى الثاني، فلان الخير من شأنه ان يفيض عاطفة الاشتياق اليه ويستميل الشهوة الى الحصول عليه استمالة العلة الغائية الى التماس نفسها. ثم اعلم ان ابن سينا يثبت كمال الله وانه خير محض من كونه واجب الوجود، لا يمازجه شر ولا نقص، ثم يضيف الى اثبات الخيرية انه علة كل وجود (الهيأت مقالة ١ قسم ٢ ك ١ النجاة)

غاية، والغاية تحرك الفاعل الى العمل. ومن اجل هذا يقال كون الشيء هو كونه جواداً بنفسه وفيأضاً لها، وهذه الافاضة تصلح له تعالى اذ قد اثبتنا في ١٣ ان الله علة وجود ما سواه، على انه الموجود بذاته الواجب الوجود. فإذا الله خير حقاً. ولهذا قيل في عد ١ مزمور ٧٢ ما أخير اله اسرائيل لاطهار القلوب وفي عد ٢٥ ف ٣ إرميا خير هو الرب للذين يرجونه للنفس التي تطلبه (الاية).

الفصل الثامن والثلاثون

في ان الله هو نفس خيريته

(ف ١ س ٦ جز ١)

ومما قدمنا قريباً يمكن أن يتحصل أن الله هو نفس خيريته. وذلك:

١ لأن الوجود بالفعل هو في كل شيء خير ذلك الشيء (١)

(١) اما كون وجود الشيء بالفعل خيراً في ذلك الشيء، فدليلة ما قاله المساتن في الفصل السابق وهو: ان كل شيء ينفر طبعاً عن النساد والعدم؛ فإذا يشوق طبعاً الوجود بالفعل، وتشوق الشيء إنما هو منصرف الى خيره. فإذا. ثم اضاف القديس توما سبباً آخر قال (ف ٢ م ٥) ان الحياة والعلم وغير ذلك من الكمالات إنما ينصرف اليها اشتهاً المراد من حيث وجودها بالفعل، اذ ما من احد يشتهي الحياة الا ليكون حياً بها، ولا الحكمة الا ليكون حكيماً بها؛ ولما كان لفظ المشتى إنما يصدق على الخير من حيث انه مكمل للغير ومالي. شوقه، كان ان معني الخير

والله ليس فقط الموجود بالفعل وإنما هو نفس وجوده كما اتضح من ف ٢٢. فإذاً هو نفس الخيرية لا خير فقط .
 و٢ أيضاً لأن كمال كل شيء إنما هو خيريته كما بيناه في الفصل السابق (٣٧) وكمال الوجود الإلهي لا يعتبر كونه له زيادة شيء عليه ، بل لأنه من حيث هو بذاته كامل كما بيناه (في ف ٢٨) . فإذاً خيرية الله ليست شيئاً مزيداً على جوهره بل جوهره نفسه هو نفس خيريته (١) .

لا يصدق على شيء إلا من حيث أن ذلك الشيء موجود بالفعل . قال ابن سينا (ف ٧ مق ٢ من الالهيات) الوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود الذي لا يقارنه عدم ، لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو بالفعل فهو خير وإن كان دائماً بالفعل فخير محض . فإذاً ما ليس فقط له الوجود بالفعل بل هو نفس وجوده بالفعل إنما هو نفس خيريته ، ولا يرد أن المريض يشتهي الصحة وهي غير حاصلة بالفعل لأن المريض إنما يشتهيها متصوراً أيها حاصلة في الوجود ، إذ أنه لا يشتهيها إلا ليكون بها صحيحاً بالفعل كما سبق في مسألة اشتها الحياة والعلم . وهذا دقيق فاعرفه .

(١) لكي تفهم قوة هذا البرهان يجب أن تعلم أن الخلائق جمعاً ، لتأخذ الذات فيها عن الوجود كما سوف ترى ، تكمل تدريجاً بثلاثة اضرب من الكمال ، أولها بأن يتم لها قوام الوجود وذلك برود الصورة الجوهرية عليها وهذه الصورة تعطيلها وجودها النوعي ، فالتأخر مثلاً تحصل على هذا الضرب من الكمال بالصورة النارية الجوهرية وهذا الضرب من الكمال يسمى بالكمال الجوهري ، وهو الكمال الأول وأساس باقي الكمالات لتوقفها عليه ضرورة . وأما الضرب الثاني من الكمال فيحصل لها بزيادة ما يقتضيه صلاح حال الجوهر من الكم الواجب والقوة الفاعلية

و٣ أيضاً كل خير لا يكون نفس خيريته فأنما يقال له خير بالمشاركة وبلاستفادة (١) وما يقال له خير بالمشاركة والاستفادة فأنما يفترض سبق شيء عليه يستمد منه معنى الخيرية ووجهها وهذا يستحيل فيه التسلسل إلى غير النهاية ، لأن العلل الغائية لا يصح فيها التسلسل إلى اللاتناهي . لأن اللاتناهي يناقض النهاية أي الغاية . والخير يتضمن معنى النهاية أي الغاية ، فإذاً لا بد من الانتهاء إلى خير أول لا يكون خيراً من وجه المشاركة والاستفادة بالقياس إلى شيء .

والانفعالية مما تصبح به مستعدة بالاستعداد القريب لإصدار الأفعال الخاصة بها ، ومثل هذا الكمال في النار هو حرارتها وختها وجفافها وما شاكل . وأما الضرب الثالث والآخر فهو إدراك الشيء أمراً على أنه غايته التي يسكن عندها كأن تبلغ النار المحل الذي تسكن فيه والقوة تبرز الفعل المعدة له . وهذا نقلاً عن القديس توما (خلاصة جز ١ م ٦ ف ٣) وعن ابن سينا (ف ١٩ مقالة ١ الهيات) فينتج من ثم ضرورة أنه لما كان ذات الله بذاته كاملاً لا يقتصر في كماله إلى زيادة شيء البتة كان الله نفس خيريته . وابن سينا في المحل المذكور قد أثبت هذه القضية من كونه تعالى واجب الوجود بذاته فإذاً هو كخيرية بذاته لأن الوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود ، فلو كان له وجود منتظر متأخر عن وجوده لكان ذلك الوجود المنتظر ممكناً أن يكون له ولا يكون له . فإذاً لا يكون واجب الوجود بكل جهاته ، لأن ممكن الوجود ليس واجب الوجود . ثم لأن الوجود المنتظر ليس يكون له إلا لعلته . والواجب الوجود لا يتعلق بعلته من العلل .
 (١) هذا البرهان هو نتيجة السابق وإيضاحه .

آخر بل خيراً بذاته . وهذا هو الله . فإذا الله نفس خيريته .
وأيضاً لأن ما هو موجود يمكنه ان يستفيد شيئاً بالمشاركة ، وأما نفس الوجود فإنه لا يستفيد شيئاً . لأن ما يستفيد فهو بالقوة ، وأما الوجود فهو فعل ، والله هو نفس الوجود كما أثبتناه (ف ٢٢) فإذا ليس الله خيراً بالاستفادة والمشاركة بل خيراً بالذات .

وه أيضاً لأن كل ما هو بسيط إنما وجوده وما هو (أي الموجود) فيه واحد ، إذ لو كان الوجود شيئاً والموجود شيئاً آخر لانتفت منه البساطة ، والله بسيط بكل انواع البساطة كما تبين (ف ١٨) فإذا كونه خيراً ليس شيئاً آخر سواه هو نفسه . فإذا هو خيريته .
ثم من هذه الأدلة يتضح أيضاً انه ما من خير آخر من دون الله يكون نفس خيريته ولهذا السبب قيل (عد ١٧ ف ١٩ من متى) ليس (صالح) خير سوى الله . (١)

(١) يتبين لك صدق هذه النتيجة من الحاشية التي قدمناها ، حيث قلنا ان الكمال الجوهرى أى الخيرية الجوهرية إنما هي قائمة بحصول ذات الشيء . على الوجود بصورتها الجوهرية ، فان الذات وان كانت أساس الخير فى الشيء . فيصدق عليها لفظ الخيرية بالتبعية لا بالاطلاق ، وإنما يطلق عليها اسم الخيرية الجوهرية متى تم لها الوجود الجوهرى بالفعل ، لان الشيء لا يصدق عليه اسم الخير بالخيرية الجوهرية الا اذا كان بالفعل ، وليست ذات المخلوق تكون بالفعل الا بالوجود لتمايزها عن الوجود . هذا فضلاً عن ان كمالها يقوم أيضاً باضافة الاعراض اليها .

الفصل التاسع والثلاثون

فى أن الله يستحيل أن يكون فيه شر (١)

ومما قيل قريباً يتضح بجلاء ، أن الله لا يمكن أن يكون فيه شر . وذلك :

١ لأن الوجود والخيرية وكل ما يقال بالذات (٢) لا يمازجه شيء ، مما هو خارج عنه ، وإن كان الشيء الذى يوصف بأنه خير يمكن أن يكون له شيء آخر عدا الوجود والخيرية . إذ لا مانع من أن ما هو محل لكمال من الكمالات ، يحل فيه كمال آخر ، كما أن ما هو جسم يمكنه ان يكون أبيض وجلواً ؛ وكل شيء ، إنما ينحصر فى ضمن حدود حقيقته بحيث لا يمكنه ان يقبل دخول شيء اجنبى عليه (٣) . والله هو الخيرية لا الخير

(١) مدار البحث ههنا على الشر الذى يلحق طبيعة الاشياء لا الارادة لان شر الارادة سوف يرد الكلام عليه .
(٢) يراد « بما يقال بالذات » ما يدل على الذات والماهية المجردة كالحكمة مثلاً والخيرية وما شاكل .

(٣) وذلك لان حد الشيء ، يتضمن فقط مبادئه الذاتية ، ويحصر ماهية طبيعته حصراً مائماً من دخول شيء اجنبى عليها ، كما هو بين من تعريف الحد . فيكون معنى عبارة الماتن على ما قاله الشارح ان ماهية الشيء المبر عنها مجده ، ان كانت قائمة بذاتها فليس فيها شيء ، مضاف اليها لامتناع دخول اجنبى فى حدها ، وألا لم تكن هي الماهية المعبر عنها بالحد . كما لو انزلنا الخيرية قائمة بذاتها فيمتنع وجود شيء فيها ليس بخير . واما

فقط كما تبين (ف ٣٧ و ٣٨). فإذا لا يمكن ان يكون فيه شيء ليس خيرية . وعليه فيستحيل ان يكون فيه شر البتة .
 و٢ ايضاً كل ما كان منافياً لذات شيء يمتنع ان يكون لذلك الشيء ما دام الشيء على حاله . كما انه لا يمكن أن يكون للانسان اللانطق واللاإحساس ما لم ييطل الانسان ان يكون انساناً . والذات الالهية هي نفس الخيرية كما تبين في الفصل المتقدم . فإذا الشر الذي هو مقابل للخير يستحيل ان يكون له محل في الله ما لم ينعدم وجوده تعالى . وهذا محال لانه سرمدى كما تبين (ف ١٥) .

و٣ ايضاً لما كان الله نفس وجوده كان من الممتنع ان يقال عليه شيء بالمشاركة ، كما تبين ذلك من الدليل المتقدم في الفصل السابق (١) . فإذا لو جاز ان يقال عليه الشر لقليل عليه لا بالمشاركة بل بالقول بالذات (٢) ولكن الشر لا يقال على

ما هو موصوف بالخير فكما انه محل للخير فلا مانع من ان يكون محلاً لأكمل غير الخير او لشيء غير خير .

(١) « حيث قال ان الوجود لا يقبل شيئاً بالاستعداد والمشاركة » لان الوجود اخر فعلية الشيء اي اخر فعل ينتهي اليه ، فان كان الوجود قابلاً لشيء فالشيء المقبول يكون هو الوجود اي الحصول بالفعل ، والوجود القابل يكون بالقوة وهذا خلف .

(٢) لان ما يشارك غيره في شيء انما هو بالقوة الى ذلك الشيء . المشارك فيه ، ويتقدمه الشيء . المشارك (بفتح الراء) لانه يستمده والله ليس فيه شيء بالقوة ولا يتقدمه شيء . بته فإذا لو صح ان يقال الشر على الله

شيء قولاً بالذات كأنه ذات ذلك الشيء . لانه حينئذ يفوته الوجود الذي هو خير بالذات كما بيناه (في ف ٣٧) والشرية يستحيل ان يداخلها شيء ليس منها كما ان الخيرية لا يداخلها شيء خارج عنها فإذا يستحيل ان يقال الشر على الله .

و٤ ايضاً ان الشر مقابل للخير وحقيقة الخير تقوم بالكمال ، فإذا حقيقة الشر تقوم بالنقص ويستحيل ان يكون في الله نقص لانه كامل بجميع انواع الكمال كما تبين في (ف ٢٨) . فإذا يستحيل ان يكون في الله شر .

و٥ ايضاً ان شيئاً انما يكون كاملاً من حيث انه بالفعل ، فالناقص اذا ناقص من حيث ينقصه الفعل ، فإذا الشر إما انه عدم وإما متضمن للعدم ومحل العدم القوة ، وهذا لا يمكن ان يكون في الله فإذا ولا الشر ايضاً .

و٦ ايضاً ان كان الخير ما يشتهي الجميع فالشر إذا ما تنفر منه كل طبيعة من حيث هو كذلك . وما كان في الشيء مضاداً لحركة ميله الطبيعي فهو قسري فيه ودون الطبيعة .

لوجب ان يقال عليه بالذات . والشر لا ذات له بل انما هو عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر ، كما قال ابن سينا في المحل المذكور . فإذا ليس يقال الشر على الله لا بالمشاركة ولا بالذات . ثم لو فرضنا المحال وقيل الشر على الله لوجب ان يفهم عليه شرية لا شر لانه نفس وجوده ولما كانت الشرية كالخيرية لا يداخلها شيء ليس منها ، كما قال الماتن في هذا المقام ، لكان هذا القول انكاراً لوجود الله ، تعالى عن مثل هذا الكفر والاحاد لان الشرية لا وجود لها .

فالشر اذاً هو في كل شيء قسري ودون طبيعة ذلك الشيء،
من حيث هو شر له، وإن كان في الاشياء المركبة قد يمكن ان
يكون طبيعياً للشيء باعتبار شيء له (١) والله ليس مركباً وليس
يمكن ان يكون فيه شيء قسري او دون الطبيعة كما تبين
في (ف ١٩) .

فاذاً ليس يمكن ان يكون في الله شر.

و٧ على هذا ايضاً تقوم شهادة الكتاب المقدس فقد قيل
(في عده ف ١ من رس يوحنا الاولى) ان الله نور وليس فيه
شيء من الظلام . وقيل (عد ١٠ ف ٣٤ من ايوب) حاشى
لله من النفاق وللقدير من الجور .

الفصل الاربعون

في ان الله هو خير كل خير (٢)

(خلاصة جز ١٠ م ٢٠ ف ٦)

وايضاً يتبين مما سلف ان الله خير كل خير . وذلك :

(١) قول المساتن « وان كان الشر في الاشياء المركبة قد يمكن ان
يكون طبيعياً بالنسبة الى شيء له » قد مثل عليه الشارح قال : ذلك
كلولود اعنى او اعرج ، فان العمى يكون طبيعياً في العين والعرج في الرجل،
لان العين والرجل وجدوا كذلك منذ الخلقة ، ومع ذلك فالعمى والعرج شران
لانهما عدم ما يجب لصاحبهما .

(٢) بعد ان فرغ من الكلام على خيرية الله بوجه الاطلاق اخذ
بالبحث عنها من وجه اضافتها الى الخيرات الباقية فقال : الله خير كل خير .

١ لان خيرية كل شيء هي كماله كما قيل (ف ٣) . فلما
كان الله كاملاً بالكمال المطلق، كان ان كماله يشتمل على كل
كمالات الاشياء كما تبين (ف ٢٨) . فينتج انه يستوعب بخيريته
جميع الخيرات وعليه فيكون خير كل خير .

٢ أيضاً ان كل ما يقال انه بصفة كذا او كذا من
باب المشاركة ، فانما يقال انه كذلك من حيث ان فيه شياً منها
في الشيء الذي يقال انه كذلك قولاً بالذات اي قولاً ذاتياً كالحديد
مثلاً ، فانه يقال انه محترق من جهة انه يشارك النار في شبه منها،
والله هو خير بالذات وجميع ما سواه خير بالمشاركة كما تبين
(في ف ٣٨) . فاذاً ليس يقال لشيء خير الا من حيث ان فيه
شياً بخيرية الله فالله اذاً خير كل خير .

وهنا يجب ان تعلم ان الاضافة اما ان تكون من قبيل اضافة السبب ، او
ما يجري مجراه الى المسبب . واما ان تكون من قبيل اضافة الصفة الى
الموصوف ، بمعنى ان خيرية جميع الاشياء انما توصف بانها خير لانها نفس خيرية
الله الحالة فيها حلول الصورة ، والتي من اجلها فقط تقال انها خيرية .
وهذا القول قد نقضه الماتن في (ف ٢٧) حيث بين ان الله ليس يكون
صورة شيء من الاشياء .

واما المعنى الاول فهو الذي اراده الماتن كما يتضح من براهينه الآتية :
وهو ان خيرية الله انما هي المبدأ الفاعلي والمثالي والغائي لكل خيرية
توجد في الاشياء ، فتتكون الاشياء خيرة بخيريتها الخاصة ، ولهذا تتكثر الخيرات
في الاشياء ، الا ان هذه الخيرية الخاصة بالاشياء انما هي الاستفادة لها من
خيرية الله لانها شبه خيريته تعالى ، فيصح ان توصف بها كما يوصف المحل
بما هو حال فيه ، وهذا كاف ودقيق فاعلمه .

و ٣ ايضاً لما كان كل مشتهى انما يشتهى من اجل الغاية، وكانت حقيقة الخير قائمة بهذا وهو انه مشتهى، وجب ان كل شيء انما يقال له خير إما لانه غاية او معد الى الغاية . فاذاً الغاية القصوى هي التي منها يستمد الجميع حقيقة الخير . والله هو الغاية القصوى كما سنبين ذلك في ف ١٧ من ك ٣ من مؤلفنا هذا .

ومن ثم كان ان الرب لما وعد موسى برؤية نفسه قال له: اني اريك كل خير (خروج عد ١٩ ف ٢٣ وفي عد ١١ ف ٧ من سفر الحكمة) يقال عن الحكمة : قد اوتيت معها كل صنف من الخير ونلت من لديها غنى لا يُحصى .

الفصل الحادي والاربعون

في ان الله هو الخير الاعظم

(خلاصة جز ١ م ٦ ف ٢)

وبما قيل قريباً يستدل على ان الله هو الخير الاعظم وذلك :
١ لان الخير الكلي يفضل كثيراً كل خير جزئي كما ان خير الامة افضل من خير الفرد الواحد (١) لان خيرية الكل وكماله يفضلان كثيراً خيرية الجزء وكماله .
والخيرية الالهية هي بالقياس الى سائر الخيرات كالخير الكلي

(١) قاله ارسطو في ك ١ من علم الاخلاق ف ١١ عد ٨ .

الى الخير الجزئي لان الله خير كل خير، كما تبين في الفصل المتقدم . فاذاً الله هو الخير الاعظم .
٢ ايضاً لان ما يقال بالذات انما يقال بوجه احق (١) مما هو مقول بالاشتراك . والله هو خير بذاته وما سواه فخير بالمشاركة والاشتقاق، كما بيناه في ف ٣٨ . فاذاً الله هو الخير الاعظم .

(١) « احق » افعّل التفصيل من حقيقي وهو هنا وصف الحقيقة والحقيقة؛ أما حقيقة الشيء . وأما حقيقة القول . فالأولى كون الشيء مطابقاً للذهن وهذه متبينة على الوجود، فكل ما كان اكمل وجوداً كان اكمل حقيقة، وعلى هذا يكون لفظ الاحق ولفظ الاكمل بمعنى . وأما حقيقة القول فكون القول مطابقاً للشيء . المقول عليه كقولك الله موجود فان هذا القول مطابق لواقع الامر لان الله موجود حقيقة . فنقول والحالة هذه ان قول الماتن : ما يقال بالذات (كالحكمة مثلاً والخيرية اذا فرض كل واحدة منها قائمة بذاتها) انما هو مقول بوجه احق مما هو مقول بالمشاركة، هذا القول صادق بالمعنيين . اما على المعنى الاول فلان ما يوجد لشيء وجوداً بالذات، فوجوده فيه اكمل منه في ما هو لغيره بالاشتراك والاشتقاق، مثلاً النارية وجودها في النار اكمل منه في ما له او فيه نار . وكذلك الحكمة وجودها في ما هو الحكمة اكمل منه في من له او فيه حكمة . وهذا بين . ومن هذا ينتج ايضاً صدق قول الماتن بمعنى الاحق الثاني، وذلك لانه واضح ان لفظ الحكمة انما يقال على نفس الحكمة باحق واصدق وجه من قوله على من له او فيه الحكمة بالاشتراك، لانه مقول على الحكمة بالمطابقة الكاملة اعني بمطابقة كل معناه على كل الذات .

و٣ أيضاً ان كل ما كان الاعظم في جنس جنس (١) من أفراد الاجناس، فأنما يكون العلة لجميع ما يندرج في ذلك الجنس، لان العلة أفضل من المعلول، ولكنه قد تبين في الفصل السابق ان جميع الاشياء انما تأخذ حقيقة خيريتها من الله. فاذاً الله هو الخير الاعظم.

و٤ لانه كما ان ما كان اشدّ بياضاً يكون أقلّ مازجة للسواد فكذلك ما هو اشدّ خيراً فهو أقلّ مازجة للشر. والله في اقصى البعد عن مازجة الشر لان الشر لا يمكن ان يكون فيه لا بالفعل ولا بالقوة، وهذا له باقتضاء طبيعته كما تبين (ف ٣٩) فهو اذاً الخير الاعظم ومن ثم قيل (عد ٢ ف ٣ ملوك ١) ليس قدوس مثل الله.

الفصل الثاني والاربعون

في ان الله واحد (٢)

(ف ٣ ص ١١ جز ١٠ من الخلاصة اللاهوتية)

فاذا تقرر ما سلف يتضح جلياً ان الله ليس يكون غير

(١) المراد بلفظ الجنس لا الجنس المنطقي الحقيقي، بل كل لفظ عام يستغرق معناه جميع ما يصلح له وقد مر شرحه في ف ٣٤.

(٢) ان المسألتين في مجته في كمالات الله لم يتبع ترتيبها في الوجود بل ترتيبها في المعرفة، فتقدم الكمال على الخيرية لاننا من معرفتنا كمال الله

واحد. اذ انه يستحيل ان يكون اثنان وكل واحد منهما الخير الاعظم. فان ما يوصف باسمى رتبة من الوصف ليس يوجد الا في واحد (١) فقط والله هو الخير الاعظم كما تبين (ف ٤١) فاذاً الله واحد.

و٢ قد تبين ف ٢٨ ان الله كامل بكل نوع من الكمال بحيث لا يفوته شيء من الكمالات. فاذاً لو كان آلهة كثيرون لوجب ان يكون الكثيرون هذه حالهم من الكمال. ولكن ذلك مستحيل. لانه لو كان كل واحد منهم بحيث لا يفوته كمال من الكمالات ولا يمازجه شيء من النقصان، الامر الذي يشترط ضرورة في كون الشيء كاملاً بمطلق الكمال، لما وجد ما يتميز به الواحد منهم عن الآخر. (٢) فاذاً يستحيل وضع آلهة كثيرين.

نستدل على خيريته، ثم عقب البحث عن الخيرية بالكلام عن الوحدة لانه اذا عرف ان الله هو الخير الاعظم عرف للحال انه واحد، كما يتضح لك من براهينه.

(١) لان ما يوصف بنوع فائق من الفضل انما هو من تعالت فاضليته على الجميع، فلو قدر ان شيئاً من الجميع يوازيه بالفضل لحصل التناقض، اذ يكون افضل من الجميع، ولا افضل من الجميع. وعليه لما كان الله هو الخير الاعظم بمعنى التفضيل المطلق، اي ان خيريته تفوق كل خير فواقعاً لا حد له، كان لا يكون الا واحداً.

(٢) فلو وجد في الاله الواحد ما يتاز به عن الآخر لكان ما يتاز به عنه اما كمالاً من الكمالات واما نقصاً، فان كان كمالاً وجب ان هذا الكمال المميز يفوت الثاني فليس الثاني كلي الكمال، فليس الله؛ وان نقصاً، فليس الله؛ لان الله لا نقص فيه؛ ولعل قائلًا يعترض بما اعترض الغزالي

و ٣ أيضاً ما يكفي لصنعه وضع شيء واحد، فلاحسن والاولى أن يتم صنعه بواحد، من أن يتم بكثيرين. ونظام الاشياء هو على احسن حال يمكن ان يكون عليها (١) لان القوة الى

(في كتابه تهافت الفلاسفة مسألة ٥) فيقول : وما المانع من وجود اثنين كل واحد منهما له جميع ما للآخر من الكمال، بحيث يكونان متكافئين ومتماثلين بالنوع ولكنهما متغايران بالعدد فقط . فالجواب ان هذا القول لا ينهض، لانه وان نُزِل ان الاثنين لا يتغايران الا بالعدد، فبقى الاستحالة، لاقتضاء ان يكون حيث في واحد منهما شيء خارج عن طبيعة النوع، يتم به تغايره عن الآخر، كما سيتضح لك من البرهان السابع وما يليه. ويجدر بنا ان نذكر لك هنا ما قاله ابن سينا (ف٩ مقالة ٢ من الاهليات) اثباتاً لهذه القضية قال : كيف يمكن ان تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشي. غير المعنى، وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين، فهو متعلق الذات بشي. مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل فليس واجب الوجود . وكل ما ليس لمعنى ولا يجوز ان يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد فلا يكون اذاً له مثل . لان المثل مخالف بالعدد (اه) فترى ان مبنى برهان ابن سينا كون الله واجب الوجود وهذا البرهان مورد في عد ٧ من متن هذا الفصل .

(١) قوله « نظام الاشياء هو على احسن حال يمكن ان يكون عليها » معناه ان الأشياء باعتبارها في الحال التي هي عليها ، انما هي من الترتيب والانتساق بحيث لا يمكن ان تكون على احسن حال منه، لأن كل الاشياء حاصلة على الكمال المطلوب لذاتها وعلى الترتيب اللازم لانتظام بعضها الى بعض ، لا ان الله لا يمكنه ان يوجد نظاماً آخر او يزيد الاشياء الحاصلة كما لا عارضاً فوق الذي لها (كذا عن الشارح) .

الكمال التي هي في الاشياء لا تنقصها قوة الفاعل الاول بل هي محاضرة لها (١) وكفى بترجيع الأشياء جميعها الى مبدأ أول واحد إتماماً لصنعها . فإذا لا يجوز وضع مبادئ كثيرة .

و ٤ أيضاً يستحيل أن تكون الحركة الواحدة المتصلة والجارية على قياس مطرد، صادرة عن عدة محركين ، لأنهم إن حركوا معاً فلا يكون ولا واحد منهم المحرك الكامل (العلة المحركة الكاملة) ، بل يكون جميعهم بمنزلة محرك واحد كامل، الامر الذي لا يكون في المحرك الاول؛ اذ ان الكامل متقدم على الناقص . وان لم يحركوا معاً فيكون كل واحد منهم يحرك تارةً وطوراً لا . فيلزم عن هذا ان الحركة لا تكون متصلة ولا معتدلة اطراداً . فان الحركة المتصلة والواحدة تكون عن محرك واحد . ثم ان المحرك الذي لا يحرك دائماً ، فتحريكه يكون على غير قياس مطرد ، كما يظهر في الحركات السفلية التي تكون الحركة القسرية فيها مشتدة في ابتدائها متناقصة في انتهائها . واما الحركة الطبيعية فهي بالعكس .

والحركة الاولى واحدة ومتصلة كما اثبت ذلك الفلاسفة (في ك ٨ من الطبيع) فإذا يجب ان يكون محركها واحداً .

(١) يعني ان قدرة الفاعل الاول الذي هو الله ، اعطت كل شيء ما يتعلق بذات ذلك الشيء . وما يلحق بتلك الذات والا لم يكن الشيء ذلك الشيء . ولا تتم له كمال طبيعته وهذا معنى قوله : قوة الاشياء الى الكمال لا تنقصها قوة الفاعل الاول .

وهو أيضاً إن الجوهر الجسماني معد للروحاني إعداداً إلى خيره، لأن الجوهر الروحاني هو خيرية الأفضل التي ينزع الجسماني إلى التشبه بها، إذ إن كل ما هو موجود إنما يشاق ما هو الأحسن بقدر طاقته. فإننا نرى أن جميع حركات الخليقة الجسمانية مرجعها إلى حركة واحدة أولى، ليس حركة أولى سواها، ليس يكون مرجعها إليها من وجه ما. فإذا ما خلا الجوهر الروحاني الذي هو غاية الحركة الأولى ليس جوهر آخر إلا ويكون مرجعه إليه، وهذا الجوهر إنما هو الذي نسميه الله.

فإذا ليس يكون الله غير واحد (١).

٦ أيضاً إن المختلفات المنتظم بعضها مع بعض لا يتم انتظام بعضها إلى بعض إلا بانتظام جميعها إلى شيء واحد، كما أن انتظام أفراد العسكر بعضهم إلى بعض إنما يكون بانتظام كل العسكر إلى القائد. وذلك لأن توافق المختلفات في نسبة واحدة لا يمكن أن ينشأ عن طبائعها الخاصة من حيث هي متخالفة، بل إن هذه الحيثية (أي كون طبائعها متخالفة) تكون بالأولى

(١) هذا البرهان هو الذي جاء به أرسطو في ك ٨ من الطبيعيات وك ١٢ من الالهيات حيث حاول أن يبين أن عدد الجواهر الروحانية كعدد الحركات السماوية، بدليل أن كل جوهر جسماني إنما هو معد لجوهر روحاني إعداداً إلى ما ينزع بحركته إلى التشبه به لأنه أكل منه. وعليه فكما أن مرجع كل الحركات السماوية إلى حركة أولى واحدة، فكذلك مرجع الجواهر الروحانية إلى جوهر واحد هو الله. فتدبر من ثم أن صدق برهان الملائق متوقف على صدق برهان أرسطو. فتأمل.

منشأ لزيادة تباينها، ولا يحصل لها أيضاً ذلك التوافق عن الانتظامات المتخالفة، لا امتناع أن تصدق تلك الانتظامات المختلفة من تلقاء نفسها ترتيباً واحداً، حال كونها متخالفة. وعليه فاما أن يكون انتظام الكثيرين بعضهم إلى بعض حادثاً بطريق العرض، وإما أن يجب رد كل ذلك إلى منظم واحد أول يهيئ جميع الأشياء ويوجهها إلى الغاية التي يقصدها، وجميع أجزاء هذا العالم تتسق منظمًا بعضها إلى بعض بحيث يعاون بعضها البعض الآخر، كما أن الأجسام السفلية تتحرك عن العلوية وهذه عن الجواهر غير الجسمية كما اتضح مما سلف ف ١٣ و ٢٠. وليس هذا الانتظام حاصلًا بطريق العرض لأن حصوله دائم أو في الكثير منها. فإذا ليس يكون لهذا العالم كله سوى منظم واحد ومدير واحد. وليس عالم آخر غير هذا. فإذا لا يوجد لكل هذه الأشياء إلا مدير واحد نسميه الله.

٧ أيضاً لو وجد اثنان وكل واحد منهما واجب الوجود لوجب أن يشترك كلاهما في معنى وجوب الوجود. فإذا يجب أن يتخالفا في شيء. يُضاف إلى أحدهما أو إلى كليهما، ومن ثم وجب أن يكون أحدهما أو كلاهما مركباً، وليس مركب يكون واجب الوجود بذاته كما تبين (ف ١٨).

فينستحيل إذاً أن يوجد كثيرون كل واحد منهم واجب الوجود، وهكذا يستحيل أن يكون آلهة كثيرون. (١)

(١) وسبب هذا تراه في البراهين التالية وفي قول ابن سينا الذي

ثم ان فرضناهما مشتركين في واجب الوجود، فالذي يختلفان فيه اما ان يكون شرطاً على وجه ما في تمام وجوب الوجود او لا . فان لم يكن شرطاً لازماً كان اذاً شيئاً عارضاً لان كل ما يطرأ على الشيء ولا يؤثر في وجوده شيئاً فهو عرض فيكون اذاً لهذا العرض علة وهذه العلة اما ان تكون هي الذات التي

ذكرناه في الحاشية السابقة . وخلاصة ذلك أن الاثنين اذا اشتراكا في وجوب الوجود، فمن الضرورة ان يختلفا بشيء غير معنى وجوب الوجود، والا لان يكونا اثنين اذ كيف يمكن ان تكون الماهية المجردة عن المادة هي بعينها لذاتين، والشئان لا يكونان اثنين الا بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى أو بسبب الوضع والمكان او الوقت والزمان، فلما كان الاثنين على قول الخصوم لا يختلفان بالمعنى وجب ان يتغايرا بشيء غير المعنى، وتغايرهما بشيء غير المعنى يجعلهما بالضرورة متعلقين بالذات بشيء من الاسباب، فلا يكون والحالة هذه ولا واحد منهما واجب الوجود بالذات؛ هذا فضلاً عن ان فرض وجوب الوجود ماهية للاثنين انما هو جعل وجوب الوجود نوعاً مشتركاً فيه وهذا باطل . لان وجوب الوجود يكون حينئذ مركباً من معنى يعم ومعنى يخص، فاذا ليس واجب الوجود لامتناع كون واجب الوجود مركباً . وان قيل ان وجوب الوجود ليس ماهية بعينها لكليهما بل داخلها في الماهية او لازماً لها او شرطاً فيها، فتبقى المحالات الحاصلة من ذلك على حالها كما يتضح ممّا يلي . قال ابن رشد : هذا المذهب في التوحيد انفرد به ابن سينا وليس هو مذهب احد الفلاسفة الاقدمين (مسئلة ٥ من كتابه التهافت) .

ثم لابن سينا في اثبات استحالة وجود الهين واجبي الوجود برهان دقيق اشبه ببرهان القديس توما فراجع ان شئت في ف ١١ من ترجمتنا اللاتينية نجاه وجه ٨١ حيث يثبت وحدة الله اي وحدانيته .

هي لواجب الوجود واما ان تكون شيئاً آخر. فان كانت هي الذات التي هي لواجب الوجود، وقد اتضح مما سبق في ف ٢٢ ان نفس وجوب الوجود هو ذات واجب الوجود . فينتج من ثم ان وجوب الوجود هو علة ذلك العرض ولكن وجوب الوجود موجود لكليهما . فاذاً والعرض يكون لكليهما، وعلى هذا لا يكون بينهما انفصال من هذا القبيل . واما ان كانت علة العرض شيئاً آخر (غير الذات) فينتج انه ان لم يكن ذلك الشيء الآخر، فلن يكون العرض، وان لم يكن العرض لن يحصل بينهما الاختلاف المذكور . فاذاً ان لم يكن ذلك الشيء الآخر فذاتك الاثنينان المفروضان واجبي الوجود لا يكونان اثنين بل واحداً . فيكون اذن الوجود الخاص بكل واحد منهما متعلقاً بالآخر، وحينئذ فلا يكون ولا واحد منهما واجب الوجود بذاته .

واما ان كان ما يختلفان فيه شرطاً ضرورياً لتمام وجوب الوجود، فذلك لان هذا الذي يختلفان فيه، اما ان يكون داخلًا في حقيقة وجوب الوجود كدخول التنفس في حد الحيوان، واما لان نوعية وجوب الوجود تتعين به كما ان نوعية الحيوان تتم بالناطق . فان قدر الاول وجب انه حينما يكن وجوب الوجود يكن ايضاً ما هو داخل في حقيقته، كما انه كل ما يصدق عليه لفظ الحيوان يصدق عليه انه متنفس . وعلى هذا ليس يكون بين الاثنين انفصال من هذا القبيل لكون وجوب الوجود منسوباً لكليهما على السواء .

وان قدر الثاني يحصل عنه ايضاً بحال، لان الفصل كالناطق الذي يتوع الجنس غير داخل في حقيقة الجنس بل يكتسب للجنس الوجود بالفعل . لان حقيقة الحيوان انما توجد تامة سليمة من قبل ان يضاف اليها لفظ الناطق؛ ألا ان الحيوان يمتنع وجوده بالفعل ما لم يكن ناطقاً او غير ناطق .

وهكذا يكون ان شيئاً ما يُتم وجوب الوجود من حيث وجوده بالفعل لا من حيث معنى حقيقة وجوب الوجود (١) . وهذا

(١) وسبب هذا الفرق كما نبه الشارح تأييداً لقول الماتن ان الفصل تكون نسبته الى الجنس على نوعين: اما النوع الاول فهو نسبته الى الجنس من حيث هذا له ماهيته القائمة بذاتها، وعلى هذا فالفصل، وزيد به هنا الفصل القريب، لا يكون ممثلاً للجنس كالحیوان مثلاً من حيث الحيوانية اذ الحيوان حيوان من قبل دخول الناطق عليه وهذا بين . لانه يُعقل الحيوان من دون ان يُعقل الناطق . والنسبة الثانية هي نسبة الفصل الى الجنس من حيث تحقق الوجود في الخارج، وعلى هذا فالفصل القريب الاخير، كالناطق مثلاً يكون مكتملاً للجنس، بمعنى انه يقوم من الجنس قابلاً مهياً مباشرة لحصول الوجود في الخارج، لعدم اقتضاء النوع الاخص مبدأ آخر صورياً لتحقيق وجوده، وان كان لا بُد في الاشياء المادية من شرط حصول مبادئ أخرى مادية . وذلك لان الجنس يستحيل وجوده بالفعل ما لم يتحدد بالفصل . ولما كان الجنس انما يُعد للوجود اعداداً قريباً بفصله، وكان الفصل انما يتميز عن جنسه تميزاً صورياً اي في الذهن لا حقيقة، حصل بالضرورة ان وجوب الوجود، اذا نزل في هذين الاثنين المتعارضين واجبي الوجود بمنزلة الجنس، وما يختلفان فيه بمنزلة الفصل كما يدل عليه سياق البرهان كان (اي وجوب الوجود) مستكملاً ومستفيداً وجوده الخارج من شيء آخر يغايره مغايرة قائمة من جهة نفس الشيء باعتبارها في ذاته . ومن ثم

بحال لسببين: أما أولها فلأن ما هو واجب الوجود فإن ماهيته هي نفس وجوده بعينه كما قرّرناه في ف ٢٢ . والسبب الثاني لان واجب الوجود يكون حينئذ مكتسباً له الوجود بالفعل عن شيء آخر وهذا خلف .

فاذا وضع كثيرين كل منهم واجب الوجود بذاته من المستحيلات .

وإن كان يوجد الهان اثنان فهذا الاسم، الله، إما أن يقال على كل واحد منهما بالتواطؤ وإما بالاشتراك والتشكيك، فإن بالاشتراك والتشكيك فهذا خارج عن قصدنا، اذ لا مانع من ان يطلق على اي شيء اتفق اي اسم اتفق، اذا اجمع عليه استعمال المتكلمين . وان قيل عليها بالتواطؤ فيجب ان يحمل على كليهما باعتبار حقيقة واحدة، وحينئذ يجب ان يكون لكليهما طبيعة واحدة باعتبار الحقيقة؛ فهذه الطبيعة اذاً اما ان تكون في كليهما باعتبار وجود واحد محصل او باعتبار وجود وجود مختلفين، فان باعتبار وجود واحد فلا يكونان اذاً اثنين بل واحد فقط، اذ لا يكون لاثنتين وجود واحد اذا كانا مختلفين بالجواهر (١) .

كان هناك تركيب من مادة وصورة او من ذات ووجود . وكل هذا مستحيل في حق واجب الوجود .

(١) قوله «اذا كانا مختلفين بالجواهر» معناه اذا كان هذا ليس ذاك، ولا ذاك هذا، بل هما مختلفان بالجواهر والذات فحينئذ يستحيل ان يكون لكليهما وجود واحد كما يستحيل ان يكون لبطرس وبولس وجود واحد، لانها ذاتان مختلفتان لا يقومان ذاتاً واحدة بالعدد بل لكل واحد منهما

واما ان كان لهذا وجود، ولذاك وجود آخر، فلن يكون ولا واحد منهما نفس ماهيته او نفس وجوده (١) وهذا لا بد من ان يكون في الله، اعني لا بد وان يكون وجود الله نفس ماهيته كما اثبتناه في ف ١٨. فاذاً لن يكون لا هذا ولا ذاك من الاثنين ما نعينه باسم الله، فاذاً يستحيل وضع الهين.

١٠ ايضاً ليس شيء مما هو لهذا الفرد المشار اليه، من حيث هو عين متعينة مشار اليها، يمكن ان يكون لغيره لان فردية الشيء، اي تشخصه ليس يكون لغير ذلك الشيء المفرد، ولكن ما هو واجب الوجود انما وجوب وجوده ثابت له من حيث هو هذا الفرد المعين، فاذاً يمتنع ان يكون وجوب الوجود صادقاً على غيره. وعلى هذا يستحيل ان يوجد كثيرون يكون كل واحد منهم واجب الوجود، وبالنتيجة يستحيل ان يكون آلهة كثيرون.

وجوده الخاص. فاذاً يستحيل ان يكون الاثنين طبيعة واحدة باعتبار وجود واحد.

(١) وقوله « فلن يكون ولا واحد منهما نفس وجوده ولا نفس ماهيته »، سببه انه لما كانت الماهية واحدة في الاثنين، واما وجودها فمختلف فيهما، لزم ان تكون الماهية فيهما غير الوجود. ومن ثم من كان منهما نفس وجوده فلا يكون نفس ماهيته، وبالعكس من كان منهما نفس ماهيته لا يكون نفس وجوده. فاذاً لا يكون ولا واحد من الاثنين يصدق عليه اسم الله، لان الله ذاته هي نفس وجوده. وقد قال ابن سينا في هذا: ان كان اسم الله يُحمل على الاثنين بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم او عموم جنس. وهذا باطل. فترى ان برهان القديس توما ادق واعق.

واما اثبات الوسطى فهو انه لو لم يكن ما هو واجب الوجود، هو هو المعين المفرد من حيث هو واجب الوجود، لوجب ان لا يكون تعين وجوده ضرورياً باعتبار ذاته، بل وجب ان يكون تعين وجوده متوقفاً على شيء آخر غير ذاته. وكل شيء من حيث هو موجود بالفعل انما يتمايز عن جميع ما سواه بهذا، وهو ان وجوده هو وجود معين مشار اليه (١) فينتج اذاً ان ما هو واجب الوجود من جهة انه موجود بالفعل، يكون متوقفاً وجوده على غيره، وهذا يناقض حقيقة ما هو واجب الوجود. فاذاً لا بد من ان ما هو واجب الوجود انما يكون واجب الوجود من حيثية انه هو هذا الفرد المعين والمشار اليه.

(١) هذا البرهان مستمد من نفس تعريف الواجب وجوده بالذات، لان الواجب الوجود بالذات انما هو باعتبار نفس الاسم ما كان الوجود واجباً له لمعنى في ذاته، لانه لو كان لمعنى ليس في ذاته ولذا، لكان واجب الوجود بغيره لا بذاته. وقولنا كون الوجود واجباً لواجب الوجود لذاته، في حكم قولنا ان واجب الوجود واجب له تحقق الوجود وحصوله له بالفعل ضرورة. ولكن حصول الشيء بالفعل وكونه متعيناً وممتازاً عن جميع ما سواه معنيان متلازمان لا يستقيم الواحد منهما دون الآخر. فاننا نقول مثلاً ان بطرس من حيث هو هذا الانسان، فانه موجود بالفعل لا من حيث هو انسان بالاطلاق، فيكون التعين « بلفظ هذا ». لازماً للوجود بالفعل. فاذاً واجب الوجود بالذات انما يثبت له وجوب الوجود من حيث هو هذا المعين والمتمايز عن سواه. والا كان تعين وجوده مستمداً له من غيره ولزم ان يطرأ على واجب الوجود وجود ليس له في حد نفسه، كما يطرأ على الانسانية مثلاً، فليس اذاً يكون واجب الوجود بذاته وهذا دقيق فاعلمه.

١١ وايضاً ان الطبيعة المدلول عليها بهذا الاسم الكريم الله، اما ان تكون متشخصة بذاتها في هذا الذي نسميه الله، واما ان تكون متشخصة بغير ذاتها . فان كانت متشخصة بغير ذاتها وجب ان يكون ثم تركيب (١) . وان كانت متشخصة بذاتها امتنع ان تكون لغير الله، لامتناع ان يكون ما هو مبدأ للتشخيص مشتركاً فيه بين كثيرين (٢) . فاذاً يستحيل وجود آلهة كثيرين .

١٢ زد عليه انه لو كان يوجد الهان لوجب ان لا تكون طبيعة الالهية في كليهما واحدة بالعدد (٣) . فاذاً لا بُد من ان

(١) اي تركيب من الذات والوجود والعوارض المشخصة .

(٢) لان الاشتراك يناقض التخصيص، فما يجعل بطرس ان يكون هذا بطرس، يمتنع ان يكون لبولس، والا كان بطرس هو بولس وهذا محال . (٣) وذلك لان القول بان كلا من الاثنين له طبيعة الالهية قائمة بذاتها ولها وجودها الخاص، وان طبيعة الالهية هي مع ذلك في الاثنين واحدة بالعدد، فيه (اي في هذا القول) تناقض بين، لان الاثنين ليس واحداً . فاذاً ان تكون الالهية في الاثنين طبيعة واحدة بالعدد . فاذاً يجب ان يكون ثم شيء يتميز به طبيعة هذا عن طبيعة ذاك . ولا تتميز طبيعة عن اخرى الا بفصل من الفصول الذاتية او العرضية او بالمادة التي تكون حالة فيها . كما تتميز الانسانية عن الحيوانية بفصلها النوعي وانسانية بطرس عن انسانية بولس بالمحل الذي تحله، والاعراض المشخصة لكل واحد من الاثنين . والطبيعة الالهية كما اثبتت الماتن لا تقبل زيادة فصل من الفصول، وليست هي في مادة حتى تقسم بها، فاذاً يستحيل ان يكون الهين اثنين .

يكون ثم شيء يميز الطبيعة الالهية، التي في هذا، عن تلك التي في ذاك . وهذا بين الإصالة لأن الطبيعة الالهية لا تقبل زيادة ولا فصلاً من الفصول الذاتية ولا العرضية كما سبق بيانه (في ف ٢٣ و ٢٤) ثم لان الطبيعة الالهية ليست صورة في مادة (ف ٢٧) لكي يمكن قسمتها بقسمة المادة . فاذاً يستحيل ان يكون آلهة متعددون .

١٣ ان الوجود الخاص بشيء ما انما يكون واحداً فقط . والله نفسه هو عين وجوده كما تبين في ف ٢٢ .

فاذاً يستحيل ان يكون اله غير الله الواحد (١) .

١٤ ايضاً ان كل شيء انما يكون له الوجود على النحو الذي تكون له الوحدة (٢) . ولهذا كان كل شيء انما ينفر

(١) تحرير هذا البرهان كما قال الشارح نقلاً عن القديس (في كتابه في القوة مطلب ٢ ف ١) انه كلما كانت ذات الشيء هي نفس وجوده الخاص به استحال ان تلك الذات باعتبار حقيقتها الواحدة تكون لغيره، استحالة ان يكون الوجود الخاص بشيء لغيره من الاشياء . مثال ذلك لو قدرنا ان الانسانية هي في سقراط نفس الوجود الخاص لسقراط اعني ان انسانية سقراط والوجود الخاص بسقراط شيء واحد بعينه لاستحال ليس فقط ان يوجد في الواقع سقراط آخر غيره بل ايضاً لاستحال ان يوجد انسان آخر يماثله في حقيقته . فكذلك ان كانت الوهية الله هي نفس وجوده استحال ان يوجد اله آخر يماثله في هذه الالهية . والوهية الله تعالى هي نفس وجوده . فاذاً .

(٢) وذلك لان الواحد ملازم للموجود ولا يزيد على معنى الموجود معنى آخر غير هذا وهو انه غير منقسم فيحصل من ثم ان الشيء كلما كان

ما استطاع من انقسام نفسه خشيّة ان يستميله ذلك الى اللابوجود والطبيعة الالهية لها الوجود باكمل وجوهه . فاذاً والوحدة فيها على غاية كمالها . فاذاً ليست تنقسم بين كثيرين بوجه من الوجوه .

و١٥ اننا نرى ان كل جنس انما تكون الكثرة فيه صادرة عن وحدة ما ولهذا كان ان كل جنس انما فيه واحد اول هو قياس ومقدار جميع ما يندرج في ذلك الجنس .

فاذاً جميع الاشياء التي تُلَفى متوافقة في شيء واحد فلا بدّ من تعلقها بشيء واحد وكل الاشياء تشترك متوافقة في الوجود . فاذاً لا بدّ من شيء واحد فقط يكون مبدأً لجميعها وهو الله .

و١٦ ان كل ايلة او امارة غاية ما يشتهيها متولي شؤونها انما هو الوحدة ولهذا كانت الموزكية اي الملكية من افضل الامارات واحسنها وكذلك الاعضاء الكثيرة يقوم عليها راس واحد وان في هذه لدلالة واضحة على ان الذي تستقيم له الولاية تجب له الوحدة . وعليه فقد تعين الاقرار بان الله الذي هو علة الجميع يجب ان يكون واحداً مطلقاً .

٢

ويمكننا ان نستنتج من آيات الكتاب المقدسة وجوب الاقرار بوحدانية الله . فقد قيل في عد ٤ ف ٦ من تثنية الاشتراع :

فيه معنى الموجود اشد واكمل كان فيه معنى الواحد اكل واشد . والطبيعة الالهية لها الوجود البالغ غاية كماله . فاذاً الخ .

اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا اله واحد . وفي عد ٣ ف ٢٠ سفر الخروج : لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي . وفي عد ٥ ف ٤ من رس افسس : وللجميع رب واحد وايمان واحد .

٣

ثم ان هذه الحقيقة تندفع بها اضاليل الخوارج القائلين بتعدد الآلهة وان كان اكثرهم يقولون بانه يوجد اله واحد اعظم موجبين ان سائر من يسمونهم الهة انما هم خلائقة مطلقين اسم الالهية على جميع الجواهر الازلية لاختصاصها بالحكمة والسعادة والتدبير . على اننا نرى مثل هذا الاستعمال الكلامي وارداً في نفس الكتاب المقدس حيث يطلق اسم الآلهة على الملائكة الاخبار بل على البشر وعلى القضاة مثل هذه الآية الواردة في عد ٨ مز ٨٥ ما في الآلهة مثلك ايها السيد . وفي عد ٦ مز ٨١ قد قلت انكم الهة . وامثال هذه كثير ورودها في محال مختلفة من الكتاب (١) . وعلى هذا فيظهر ان الذين هم اشدّ مناقضة لهذه الحقيقة انما هم اصحاب الاثنينية (المانيكيون) الذين يضعون مبدئين اولين ولا واحد منهما علة للآخر (٢) .

وتمن قاوموا هذه الحقيقة ايضاً بأضاليلهم اصحاب آريوس

(١) الا ان لفظ الآلهة في الكتاب وارد بمعنى غير الذي يريد به الخوارج لان هؤلاء يستعملونه بمعناه الحقيقي والكتاب المقدس يستعمله بمعناه المجازي او بمعنى المشاركة .

(٢) فانهم يضعون الهاً للخير والهاً للشر .

الذين يقولون بان الآب والابن ليسا الهًا واحدًا بل الهين مع ان شهادات الكتاب المقدس تضطرهم الى الاعتقاد بان الابن اله حقيقي .

الفصل الثالث والاربعون

في ان الله غير متناه (١)

(خلاصة جزء ١ م ٧ ف ١)

ولما كان اللاتناهي تابعاً لكم كما يعلمه الفلاسفة (ف ١٥)

(١) اللاتناهي نقيض المتناهي وكلاهما صفة لما هو من مقولة الكم المتصل او المنفصل ويطلقان توسعاً على العظم الروحاني .

١ فالمتناهي في اللغة واصطلاح الفلاسفة ما كان له حد ونهاية ينتهي عندها ولا نهاية له بعدها . فيكون اللاتناهي ما ليس له حد ولا آخر ينتهي اليه ويكون ١ لامتناهياً بالقوة او لامتناهياً بالفعل ، فاللاتناهي بالقوة إما لامتناه من جهة الزيادة كالعدد واما لامتناه من جهة القسمة بان تمكن قسمته دائماً ، كالكم المتصل القابل للقسمة دائماً ، واما لامتناه من الجهتين كالزمان القابل للقسمة والزيادة معاً ودائماً .

٢ يكون لامتناهياً بمعنى عدم الملكية او بمعنى السلب فالاول قد عرفه ارسطو بأنه «هو الذي اتي جزء اخذت منه فيبقى غيره منه وراه يمكن أخذه» فيكون كل موجود منه لا يوصف بأنه غير متناه بالفعل بل بالقوة ولكن لا بمعنى ان تلك القوة يمكن اخراجها بكليتها الى الفعل . فيكون اللاتناهي بمعنى عدم الملكية قائماً برفع الصورة التي من شأنها ان تكون وليست ، فان كل عدد اخذته مثلاً يبقى قابلاً لصورة هي له وهي زيادة عدد اخر من جنسه وكذا كل جزء من كم متصل قسمته فانه يبقى قابلاً لقسمة اخرى

١ و٢٣ من ك ١ في الطبيعيات) لزم ان اللاتناهي من جهة وكذا الزمان فهو دائماً قابل للزيادة والنقصان معاً والقديس توما يسمي هذا النوع من اللاتناهي لامتناهياً من قبيل المادة . واللاتناهي بهذا المعنى نقص لقوات الصورة الواجبة . واما اللاتناهي بمعنى السلب فهو على وجهين كما قاله ارسطو (ف ٦ ك ٣ من الطبيعيات) لانه اما ان يكون لامتناهياً لعدم قبوله للنهاية والسمة لانه لا يدخل في جنس الكم كالنقطة التي يمكن ان يقال فيها انها لامتناهية كما يقال ان الصوت غير مرئي لانه ليس من جنس المراتب وهذا من قبيل النقص في النقطة لانها نهاية المسافة وليست من المسافة بشيء . واما لانه وان كان داخلياً في جنس الكم فهو مع ذلك لا نهاية له ولاحد بالفعل ولهذا يسمونه لا متناهياً بالفعل .

وهذا اللاتناهي قائم لا بسلب الصورة أو الحد الواجب كالاول بل بسلب القابل والمادة التي تحدد الصورة وتقصرها حاصرة ايها في رتبة معلومة من مراتب كالماء او في جنس من اجناس المقولات . فانه كما ان الصورة تحدد المادة وتعطيها وجوداً خصوصياً ، فكذلك المادة والقابل يقصران امتداد الصورة . وعليه فالصورة التي لا تقصر المادة تناولها ، ولا يحصرها القابل في مرتبة من مراتب كالماء ، فانما تكون اكمل منها مقصورة على تلك المرتبة ضرورة حصولها حينئذ على كل ما يوجد لها من الكمال . ومن ثم فمثل هذا اللاتناهي هو غاية في الكمال ، اما بوجه ما واما بالاطلاق ، لانه ان كان لا حد له ولا نهاية في جنسه كالنار مثلاً فهو لامتناه باعتبار ووجه ما ، وان كان لا نهاية له ولا حد من وجه من الوجوه ولا في جنس من الاجناس ، فيقال انه لا متناهي الكمال بالاطلاق .

٢ قلنا ان التناهي واللاتناهي يطلقان ايضاً على صور الاجسام التي هي غير مقاديرها وعلى العظم الروحاني وذلك توسعاً او تجوزاً ، لان التناهي واللاتناهي يقالان بالذات على ما هو كم بالذات ، وقولهما على ما ليس كم بالذات يكون لاجل نسبة لهذا الى ما هو كم بالذات ، فانه يقال مثلاً قوة متناهية او لا متناهية

الكثرة لا تجوز نسبتها الى الله اذ قد تبين (ف ٤٢) كون الله واحداً ليس فيه تركيب من الاجزاء او الاعراض . وايضاً ليس يمكن ان يوصف باللاتناهي الذي هو من قبيل الكم المتصل ، اذ قد تبين في ف ٢٠ انه تعالى ليس بجسم .

فبقي إذاً ان ننظر في أنه هل يليق به أن يوصف باللاتناهي من جهة العظم الروحاني فنقول :

١ ان العظم الروحاني يُنظر فيه الى أمرين : الى القوة والى خيرية الطبيعة الخصوصية أي تمامها . فان شيئاً مثلاً يقال فيه انه اشد أو اقل بياضاً على حسب القدر الذي به تتم فيه بياضيته . وايضاً ان عظم قوة الشيء . انما تقدر بعظم فعله وافاعيله اي مصنوعاته . والواحد من هذين العظيمين ملازم للآخر ؛ فان الشيء . لمجرد كونه بالفعل يكون فاعلاً (اي شأنه ان يفعل) . فإذا مقدار عظم قوته يكون على حسب المقدار الذي يتم به حصوله بالفعل الذي هو له . فبقي إذاً أن الاشياء الروحانية تتفاوت وصفاً بالعظم بحسب مقدار تمامها . فان الاشياء التي ليست عظيمة بالحجم كما قاله اغسطين (ف ٩ ك ٦ في الثالث) فكل ما كان فيها الاحسن وجوداً كان هو الاعظم

لاختلافها وتفاوتها في الشدة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها ، او الى عدة ما يظهر عنها من الافعال ، او الى مدة بقاء الفعل فيها . فإذا اللاتناهي في العظم الروحاني يُعتبر من وجهين : من حيثية قوته ومن حيثية خيرية طبيعته اي تمامها ، كما قاله الماتن وشرحه . فاذا فهمت ما ذكرنا وضحت لك نتيجة برهان الماتن الاول واستجلى لك ما قد يشتكل فيما يلي .

فيها . فينبغي اذاً علينا أن نبين ان الله لا متناه بهذا النوع من العظم ، ولكن لا باللاتناهي المراد به اللاتناهي من جهة العدم المقابل للملكة كما هي الحال في الكم المقداري أو العددي ، لان مثل هذا الكم من طبعه ان يكون له نهاية .

وعليه فالاشياء التي هي من هذا الكم انما توصف باللاتناهي بحسب ما يرفع عنها ما من شأنه ان يكون لها من النهاية . ولهذا السبب كان اللاتناهي فيها دلالة على النقص فيها .

بل انه تعالى غير متناه باللاتناهي المراد به اللاتناهي بالسلب فقط ، لان كماله لا حد له ولا نهاية بل ان لاتناهيته هو في غاية الكمال . وبهذا المعنى يجب ان يضاف اللاتناهي اليه تعالى .

فان كل ما هو متناه بحسب طبيعته ، فانما يتعين اندرجه في حقيقة جنس من الاجناس (١) .

وليس الله مندرجاً في جنس من الاجناس بل كماله يتضمن كل كمالات جميع الاجناس كما تبين (ف ٢٥ و ٢٨) . فالله اذا غير متناه .

٢ ايضاً ان كل فعل حال في شيء آخر انما يأخذ تحدده من الشيء الذي هو فيه (٢) لان كل ما هو في شيء آخر ،

(١) لانه ليس موجود متناه الا وهو داخل في جنس من اجناس المقولات لانطوا جميع انواع الوجود العامة للموجود المتناهي تحتها اي تحت المقولات .
(٢) قوله « الفعل » يريد به الصورة لانها الفعل المعطي المادة الحال

فإنما يكون فيه على شاكلة حاويه . فالفعل إذا الذي لا يوجد في شيء آخر فليس يحدده شيء آخر كما لو كان البياض موجوداً بذاته ، كما كان كمال البياضية الذي فيه ينتهي الى حد ، حتى يحصل

هو فيها الوجود . واما قوله « ان الفعل الحال في شيء آخر يتحدد بما هو حال فيه » لا يريد به ان ماهية تلك الصورة او طبيعتها النوعية يعتريها تغير من حلولها في المحل التي هي فيه ، لان كون تلك الصورة لها طبيعتها الخاصة التي تندرج بها تحت هذا او ذاك النوع وفي هذه او تلك الرتبة من الوجود ، فإنما ذلك متوقف على فصلها النوعي الخاص لا على المادة ، لان صورة البياض مثلاً وطبيعته بل جوده البياضي ككل ذلك حاصل للبياض وتام فيه ، حلت الصورة في محل اولاً ، وليس حلولها في مادة يجعلها ان لا تكون بياضاً او يزيل عنها الوجود البياضي ، والا كان مجرد حاول الصورة في محل يحولها من طبيعة الى اخرى وهذا محال .

فاذا مراد الماتن بلفظ « التحديد » ان المسادة تعطي الصورة حالاً من احوال الوجود بان تقصر امتدادها وتقبلها لا بكل ما هو واجب لطبيعتها من كمال الوجود ، بل بمقدار معين من الكمال الذي تكون هي ، اي المادة معدة ومهيأة لقبوله ، ويكون هذا المقدار من الكمال المقبول رتبة عددية من الكمال الواجب لطبيعة الصورة . وهذا معنى قول الماتن ان الحاوي يقبل المحوي على شاكلته اي بحسب استعداده .

وعليه فالصورة المنفصلة عن كل محل قابل لا يكون لها حد لوجودها بل هي على اكمل حال من الوجود الواجب لطبيعتها ، فان كانت مندرجة في جنس من اجناس الوجود ، فإنها تكون حينئذ غير متناهية في ذلك الجنس . واما ان كانت غير مندرجة في رتبة من مراتب الوجود ، كالوجود نفسه الذي هو فوق كل جنس ، فهي حينئذ ان فرضت قائمة بذاتها غير حالة في محل يحددها ، غير متناهية بالاطلاق . فالنتيجة اذاً واضحة وهي ان الله الذي هو نفس وجوده غير متناه بالاطلاق .

على كل ما يمكن ان يكون له من الكمال . والله هو الفعل الذي لا يوجد في شيء آخر البتة ، لانه ليس صورة في مادة كما تبين في (ف ٢٦ و ٢٧) ولا وجوده ملازم لصورة او طبيعة لانه هو نفس وجوده كما اثبتناه (ف ٢١) فبقي اذاً انه غير متناه .

و ٣ ان من الاشياء ما هو قوة فقط كالمادة الاولى ، ومنها ما هو فعل فقط كما هو الله ، كما تبين في ف ٦ . ومنها ما هو بالفعل والقوة كسائر الاشياء . والقوة لانها تقال بالقياس الى الفعل فلا يمكنها ان تتجاوز الفعل (١) وكما لا تتجاوزه في كل فرد من الافراد ، كذلك لا تتجاوزه بالاطلاق . فاذاً لما كانت المادة الاولى لامتناهية قويتها بقي ان يكون الله الذي هو فعل محض غير متناه في فعليته .

و ٤ أيضاً ان فعلاً ما ، كلما قل امتزاجه بالقوة ازداد كمالاً ، وعليه فكل فعل تمازجه القوة فله حد لكماله ، وبالعكس كل فعل لا تمازجه القوة فليس له حد لكماله (٢) والله فعل محض براء عنه

(١) قوله « لا تتجاوز الفعل » يريد بها القوة بمعناها الصوري اي من حيث هي . متعلقة بهذا الفعل ، كقوة النار مثلاً ، فإنها لا تتجاوز النار . واما اذا اعتبرت بمعناها المادي اي من حيث هي ما يطلق عليه اسم القوة فلا مانع من ان تتجاوز الفعل

(٢) يقال ان فعلاً تمازجه القوة اذا لم يحض في الفعليته بل لا يزال بالقوة الى فعل آخر ، والفعل الذي لا يزال بالقوة اليه من شأنه ان يكون له والا لا يكون اليه بالقوة ، فهو من كمالات الفعل الذي تمازجه تلك القوة فقوات ذلك الفعل منه يكون فيه بالضرورة نقصاً . فاذاً كلما تباعد الفعل

كل قوة كما سبق بيانه (في ف ١٦). فإذا هو غير متناه .

وهو أيضاً ان نفس الوجود اذا اعتبر في حد ذاته وباطلاق معناه فلا حد له ولا تناء ، لامكان ان يشترك فيه مشتركون غير متناهين وعلى وجوه غير متناهية . فينتج ان شيئاً ان كان متناهي الوجود فلا بد ان يكون تناهي هذا الوجود لسبب ، يكون بوجه ما علة لذلك الوجود (١) ولكن وجود الله لا يمكن

عن الامتراج بالقوة ازداد تدريجياً في الكمال كما قال الماتن . فلا يتم له كل كماله الخاص به الا اذا سلم من كل امتراج بالقوة لانه يكون فعلاً محضاً بالغا أقصى ما يمكن له من دون ان يبقى له نهاية او حد من ورائه حد آخر . والله فعل محض براء عن كل قوة . فإذا هو غير متناه .

(١) لما كان البرهان السابق لا يستتبع منه اللانهاية المطلق اذ قد يكون الفعل مندرجاً في جنس كالبياض مثلاً ، فأننا ان اتولنا البياض قائماً بذاته ، فيكون فعلاً محضاً وغير متناه ، الا ان غير تناهيه منحصراً في جنس البياضية لا يتعداه لغيره كما مر بك . وعليه فتعميماً للنتيجة اضاف الماتن برهانه التالي جاعلاً لفظ الوجود حداً اوسط فكانه يقول : ان الوجود في حد ذاته انما هو غير متناه ولا يلحقه التناهي الا لعله . والله هو نفس الوجود ولا علة لوجوده . فإذا وجوده غير متناه فهو نفسه غير متناه .

واما قوله « ان كان شيء . وجود متناه فلا بد من ان يكون تناهي وجوده عن علة » فذلك لان ما كان في حد ذاته وباعتبار طبيعته غير متناه كالوجود ، فهو ان تناهي لا يتناهي من تلقاء نفسه ، والا كان من طبيعته لامتناهياً وميلاً الى التناهي معاً ، وهذا خلف ، فان كل شيء . انما هو من ذاته نفور من التجزؤ والانقسام ، لان ذلك مفض به الى الفساد كما تقدم في الفصل السابق . فبقي اذاً ان يكون تناهي ما هو غير متناه في حد ذاته متأثراً له عن علة هي العلة الموجدة او العلة القابلة ، اما العلة الموجدة

ان يكون له علة لانه واجب الوجود بذاته كما تقدم في ف ١٨ فإذا وجود الله غير متناه . فإذا هو نفسه غير متناه .
٦ أيضاً ان كل شيء . حاصل على كمال ما فانه كلما ازداد اشتراكه في ذلك الكمال ازداد هو كمالاً ، ولكن يمتنع ان يوجد بل ان يتصور وجه يحصل به كمال على ابلغ واوفر نوع من الوجه الذي يكون به الشيء . كاملاً بذاته ، ووجوده هو نفس خيريته وهذا انما هو الله (١) . فإذا يمتنع من جميع الوجوه ان يتصور شيء احسن من الله واكمل منه . فإذا هو لامتناه في جودته وخيريته .

٧ زد ايضاً ان عقلنا يمتد نطاق تعقله الى اللانهاية ، ودليله انه اي كمال متناه من المعقولات ادركه فيمكنه مع ذلك ان يتصور اعظم منه (الى ما لا نهاية له) . والحال لو لم يكن في الوجود شيء . معقول غير متناه لكان اعداد عقلنا ونسبته الى

فلان حاول الوجود في محل معين يقتضي موجداً يحلله فيه . واما العلة القابلة فلان المحل كما تقدم يحدد الصورة الحالة فيه .

(١) وذلك لان كل ما كان كاملاً بالكمال بالذات فليس مشاركاً في الكمال بل هو نفس الكمال ولا تناهي اكماله اذ لا مزيد عليه كما تقول في النار انها نار بالذات فيكون لها كل كمال النارية الذي هو غير متناه في جنسه كما قدمنا بيانه . والكمال في كلام الماتن مأخوذ باطلاقه ، اي للدلالة على كل ما يصدق عليه اسم الكمال اعني به كل فعل وكل وجود . والذي يكون وجوده نفس خيريته او كماله ووجوده غير متناه فكماله بالضرورة غير متناه وهذا هو الله .

غير المتناهي امرأ باطلاً لا طائل فيه . فاذاً لا بد من ان يكون في الوجود شيء معقول غير متناه يجب ان يكون اعظم شيء . وهذا ما نسميه الله . فاذاً الله غير متناه .

و٨ ايضاً ان المعلوم لا يمكن ان يتخطى حد علته ويستحيل صدور عقلنا عن غير الله الذي هو علة الجميع . فاذاً يستحيل على عقلنا ان يتصور شيئاً اعظم من الله . فاذاً ان كان عقلنا في وسعه ان يتصور شيئاً اعظم من كل ما هو متناه فبقي ان لا يكون الله متناهياً (١) .

و٩ ايضاً ان القدرة اللامتناهية لا يمكن ان توجد في ذات متناهية لان كل شيء انما يفعل بصورته التي هي ذاته او جزء من ذاته (٢) فان القدرة انما هي عبارة عن مبدأ الفعل

(١) معنى هذا البرهان ان المعلوم لما كان شبه علته كان من المستحيل ان يكون له من القوة اكثر مما اعلته كما سبق بيانه . والعلة انما توطن معلولها اما قوة ايجاد شيء في عالم الطبيعة او قوة ايجاد شيء في عالم التصور، وكما ان المعلوم لا يمكنه ان يوجد بالقوة الماخوذة عن علته معلولاً اكمل من علته، فكذلك لا يمكنه ان يوجد تصوراً افضل من علته، وهذا في حكم قولنا ان المعلوم لا يمكنه ان يتصور شيئاً افضل من علة نفسه . والله هو علة عقلنا . فاذاً لا يمكن لعقلنا ان يتصور شيئاً اعظم من الله .

(٢) قوله « يفعل بصورته التي هي ذاته او جزء من ذاته » لا يعارضه ما قاله في خلاصته جز ١٠ م ٢٧ ف ١ حيث صرح ان المبدأ القريب للفعل انما الصورة العارضة للجوهر التي هي القوة لا الجوهر اي الذات لان الله ذاته هو نفس قوته . فيكون قوله « التي هي ذاته » جارياً على الله .

والقدرة الفاعلة التي هي لله ليست متناهية ، لانه يحرك في زمان غير متناه ، الامر الذي لا يمكن حدوثه الا عن قدرة غير متناهية كما سلف بيانه (ف ٢٠) . فبقي اذاً ان يكون الله غير متناهي الذات . وهذا البرهان جار على مذهب الذين يقولون بازلية العالم ، وعلى فرض عدم ازلية العالم فالقول بلامتناهي القدرة الالهية يكون له حظاً اوفر من الشبوت ، وذلك لان كل ما كانت القوة التي يخرجها الفاعل الى الفعل اكثر بعداً عن الفعل (١)

وقوله « او جزء من ذاته » صادقا على الخلاق لان القوة كجزء الذات فيها لحصول غيرها .

(١) قوله « كلما كانت القوة اكثر بعداً عن الفعل » لا يراد به ان بين القوة والفعل مسافة مكانية حقيقية ينتقل فيها من القوة الى الفعل ، بل شيء اشبه بما يحدث في الحركة المتصلة حيث يمر جزء منها بعد جزء . فالمحل القابل للتسخين كالماء والهواء مثلاً يختلف في قبوله للتسخين ، فنه ما يقبله بسهولة ودفعة واحدة ، ومنه ما لا يقبله بسهولة ودفعة واحدة بل تدريجاً متواصلاً ، والسبب في ذلك كما قال ارسطو (ف ١٢ من ك في الالهيات) ان القوة المنفعلة انما تكون قابلة لانفعالها قبولاً قريباً إما لحاوها من مانع يعاوق ذلك وإما لان لها استعداداً أو تأهباً يكون على نحو ما هو المبدأ او العلة لذلك الانفعال (انتهى كلام ارسطو) . ولما كان ذلك الانفعال الذي يزيد به هنا خروج القوة الى الفعل المعدة هي اليه لا يمكن للقوة نفسها ان تتم ، لانه ليس شيء يخرج نفسه الى الوجود وجب بالضرورة ان يكون لذلك الخروج الى الفعل علة مخرجة ، ولكن هذه العلة يشترط لفعالها كما تقدم خلو القوة المنفعلة من مانع يعوق خروجها ، ثم استعداد القوة المنفعلة واستعداد هذه القوة يكون اما بعيداً واما قريباً او أبعد كالبارد مثلاً

كان مخرجها اشد فاعلية وقدرة ، ومثله ان تسخين الماء يتقاضى

المقصود تسخينه فانه اما بارد او ابرد او غاية في البرودة ، وعليه فالقوة المسخنة له يجب ان تكون شدة قوتها في التسخين بنسبة بعد الاستعداد في البارد المسخن اي الذي شأنه ان يسخن . ولهذا قال الماتن ان تسخين الماء يقتضي قوة اشد من قوة تسخين الهواء . وكذا بالعكس اي كلما قرب استعداد القوة المنفعلة كانت القوة المسخنة لا يحتاج فيها الى تلك الشدة بل يمكن ان تنقص بقدر قرب الاستعداد . فبعد استعداد هذا البارد الى قبول التسخين كما انه قد يكون في اقصى درجة من القرب من الفعل بحيث يكاد يماسه ، وادنى قوة مسخنة تسخنه ، فكذلك قد يكون في اقصى غاية من البعد عن الفعل بحيث لا يمكن ان يتصور أبعد منه عن الفعل . ولكن هذا البعد القاصي الذي لا يمكن ان يتصور أبعد منه بين القوة المنفعلة وفعلها ، والذي لا يتقاضى جوازه قوة فاعلة هي في غاية الشدة في جنسها ، فهذا البعد يمكن ان يتصور بعداً أبعد منه بما لا يحده وهو البعد الذي بين الفعل اي الوجود وبين عدم القوة واستعدادها . فإذا يجب ان يكون البعد الذي بين اللاوجود والوجود بعداً غير متناه مستلزماً جوازه قوة غير متناهية . فإذا ايجاد العالم من العدم اي اللاوجود المطلق يقتضي قوة غير متناهية . واما لفظة « غير متناهية » فيراد بها هنا لا اللاتناهي بمعنى الاطلاق بل اللاتناهي من وجه ما ، اي من جهة طرف من الطرفين كما قال القديس توما (في ف ١ مسألة ٣ من كتابه في المسائل الخلافية في القوة) حيث قال : ان بعد الوجود عن اللاوجود المطلق انما يكون على وجه ما ، يبدأ انه دائماً بعد غير متناه ، فطوراً يكون غير متناه من جهة طرف واحد كما لو قابلنا اللاوجود مطلقاً بالوجود المخلوق الذي هو متناه ، ومثله لو قابلنا السواد الغير المتناهي فانما هو متمتع مطلقاً وبخلافه الانتقال من اللاوجود المطلق الى الوجود المتناهي ، فانه ممكن لان البعد بين اللاوجود المطلق والوجود المخلوق المتناهي ينتهي عند هذا الاخير (انتهى كلام القديس توما وهذا الان كاف) . ثم اثبت

قوة اشد من قوة تسخين الهواء . ولكن ما ليس له وجود البتة فهو متقاص عن الفعل تقاصياً غير متناه ، وليس هو بالقوة بوجه من الوجوه . فإذا ان كان العالم قد صنع بعدما لم يكن له من قبل وجود سابق البتة فلا بد وان تكون قوة صانعة غير متناهية . وهذا البرهان يصح في اثبات لاتناهي القوة الالهية حتى على مذهب القائلين بازلية العالم . فانهم يقولون بان الله علة جوهر العالم وان كانوا يحسبون هذا الجوهر ازلياً اذ يقولون ان الله الازلي هو علة العالم الازلي ، على نحو ما ان القدم تكون علة ازلية لاثرها اذا كانت منذ الازل قد رسمت على التراب . نقول وعلى هذا التقدير ايضاً ينهض برهاننا المتقدم اذ يلزم مع ذلك ان تكون قوة الله غير متناهية ، وذلك لانه في كلا الحالين اي سواء خلق الله العالم في الزمان كما هو مذهبنا او اوجده منذ الازل على رأيهم ، فيبقى صحيحاً انه ليس يمكن ان يكون شيء في موجدته تعالى (بفتح الجيم) الا ويكون الله موجداً له ، لانه تعالى مبدأ كلي للوجود وعليه فقد اوجد كل ما اوجده عن غير سبق مادة او قوة . ولكن يجب ان نعتبر ان نسبة القوة الفاعلة هي بحسب نسبة القوة المنفعلة ، لان القوة المنفعلة السابق وجودها او

الماتن هذه القضية ببرهان الاختبار اذ قال : ان كل ما اوجدته القوة الفاعلة المتناهية مهما اشدت فاعليتها انما اوجدته عن سبق مادة او قوة او محل . فإذا ايجاد شيء من اللاوجود اي من غير سبق محل او مادة يقتضي قوة فاعلة غير متناهية . فإذا قوة الله غير متناهية فإذا هو نفسه غير متناه .

السابق تعقلها ، كلما كانت اعظم ، كان اخراجها للفعل مستوجباً لقوة فاعلة اعظم (١) . فبقي اذاً انه لما كانت القدرة المتناهية انما توجد مفعولاً ما عن سبق قوة المادة ، كان ان قدرة الله التي لا تفترض سبق قوة بته ليست متناهية بل غير متناهية ، وهكذا تكون ذاته غير متناهية .

١٠ ايضاً ان كل شيء انما يكون اذوم بقاء كلما كانت علة وجوده اشدّ فعلاً وأبقى اثرأ . فاذا ما كانت مدة بقائه غير متناهية وجب ان يأخذ وجوده عن علة ذات فاعلية غير متناهية . وديمومة الله غير متناهية اذ قد اثبتنا في ف ١٥ انه سرمدي . فاذاً لما لم يكن لوجوده علة اخري (٢) سوى ذاته وجب ان يكون هو نفسه غير متناه .

١١ ثم ان شهادة الكتاب تؤيد هذه الحقيقة فقد قيل في عد ٣ مزمور ١٤٤ ان الرب عظيم ومسبح جيداً وليس لعظمته استقصاء ونهاية .

وتصدق بصدق هذه الحقيقة ايضاً اقوال الفلاسفة الاقدمين

(١) اعلم ان القوة المتفعلة السابقة الوجود توصف بانها اعظم من وجهين اما لانها ابعد عن الفعل ، واما لانها اشد استعداداً لقبول الفعل كما ان القوة التي في الخشب ليكون تمثالاً هي اعظم من التي في الماء . ومراد الماتن هنا اعظمية القوة بالمعنى الاول .

(٢) قوله « ليس لوجوده علة اخرى غير ذاته » لا يريد به ان ذاته اصدرت وجوده فان هذه محال بل مراده ان نُس جوهره هو مسبب موجب لوجوده بلا حاجة لعلة اخرى لانه واجب الوجود .

الذين اضطرهم نور الحق الوضّاح الى الاجماع على لاتناهي المبدأ الاول للاشياء . فانهم كانوا يجهلون معنى هذه اللفظة الحقيقي الوضعي . ففهم من وهم ان لاتناهي المبدأ الاول انما هو على نحو لاتناهي الكم المنفصل . وقد ذهب الى هذا ديمقريط فزعم ان مبدأ الجميع انما هي ذرات غير متناهية . واما انكساغور فقد زعم ان مبادئ الجميع اجزاء متشابهة . ومنهم من توهم ان لاتناهي المبدأ الاول على حد لاتناهي الكم المتصل وهؤلاء هم الذين يقولون بان المبدأ الاول للجميع هو عنصر ما أو جسم من الاجسام خلط ملط غير متناه .

ولكن لما تبين باجتهاد الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم وتحصيلهم ان لا جسم غير متناه ، وأضيف الى ذلك انه لا بُد من وجود مبدأ أول يكون غير متناه بوجه ما ، نتج من ثم ان ذلك اللامتناهي الذي هو المبدأ الأول ليس بجسم ولا قوة في الجسم .

الفصل الرابع والاربعون

في ان الله عاقل (١)

(خلاصة ف ١ من ١٤ جز ١٠)

مما تقدم يجوز ان يستدل على ان الله هو عاقل وذلك :
١ لانه قد تبين مما قيل في ف ١٣ ان الحركات (بكسر

(١) وجه النسبة بين هذه الفصل وما سبقه هو ان البحث عن الكمالات المتعلقة بالطبيعة يعقبه منطقياً النظر فيما يتعلق بفعل الطبيعة ، وفعل الطبيعة

(الراء) والحركات (بفتحها) يمتنع فيها التسلسل الى غير النهاية بل لا بد كما يتبين ف ١٣ من رد جميعها الى واحد اول محرك لذاته. والمحرك لذاته انما يحرك نفسه بالشوق والادراك اذ نجد ان الاشياء التي تحرك ذاتها انما هي فقط تلك التي لها في نفسها ان تحرك وان لا تتحرك (١) فاذا ينبغي ان الجزء المحرك في المحرك بذاته يكون مشتبهاً ومدركا والحركة التي تتم بالشهوة والادراك يكون

اما مستقر في نفس الطبيعة، واما متعد. والفعل المستقر المؤذن بوجود الحياة انما هما العقل والارادة، فصدر كلامه بالبحث عن العقل لانه المتقدم. واول ما يسأل في المباحث عن الشيء. انما هو هل هو. فقال ان الله عاقل واثبت كونه عاقلاً ببراہين ستة عدداً ثم ايد ذلك بنصوص الكتاب المقدس. اما برهانه الاول فهو مستمد من اقوال ارسطو في ك ٨ من الطبيعيات وك ١٢ من الالهيات فبعد ان رجح الرأي القائل بان المتحركات جميعها يجب ردها الى واحد اول لذاته وضع هذين التقديرين وهما: اما ان تنتهي المتحركات جميعها عند واحد اول محرك لذاته، واما عند واحد اول غير متحرك البتة. ثم قال وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون الله عاقلاً فاثبت اولا قضيته على التقدير الاول معولاً في ذلك على مبدئين بينهما ارسطو اولهما ان المحرك لذاته لا يحرك نفسه الا بالشوق والادراك. فاذا هو مدرك. والثاني ان المحرك الاول الغير المتحرك ليس يكون الا المشتبه المعقول وهو الله فاذا الله عاقل. (١) هذه العبارة لارسطو ذكرها في ك ٨ من الطبيعيات وشرحها القديس توما في كتابه (مسائل شتي في الحقيقة مسئلة ٢٠ ف ٢) قال: ان القوة المحركة في البهايم تعتبر من وجهين في حد ذاتها وباطلاق معناها ثم باضافتها الى الحكم الذي يخصها بالحركة. اما باعتبارها الاول فهي على حاله السوية الى الحركة واللاحركة فان نسبتها الى المتضادات واحدة. واما باعتبارها الثاني فانها هي مطوعة للحكم الغريزي الذي يدفعها بالطبع الى

المشتبه. والمدرك فيها محركاً متحركاً؛ واما الشيء المشتبه والمدرك فانه محرك غير متحرك. فاذا لما كان المحرك الاول للجميع الذي نسميه الله محركاً غير متحرك البتة، وجب ان تكون نسبتته الى المحرك الذي هو جزء المحرك نفسه نسبة المشتبه الى المشتبه ولكن لا المشتبه بشهوة حسية، لان الشهوة الحسية لا تنصرف الى الخير بمعناه المطلق بل الى هذا الخير المتعين الجزئي اذ ان الادراك الحسي ليس هو نفسه الا ادراك جزئي وما كان خيراً ومشتبه بالاطلاق انما يكون متقدماً على ما هو خير ومشتبه مشاراً اليه بهذا والآن، فيجب اذا ان يكون المحرك الاول مشتبه اشتبه المعقول وعليه فيجب ان يكون المحرك الذي يشتهيه عاقلاً. فاذا الاخرى بالمشتبه الاول ان يكون هو نفسه عاقلاً، لان الذي يشتهى هذا المشتبه الاول انما يصير عاقلاً بالفعل بمجرد انه يتحد به اتحاداً بمعقول. فاذا على تقدير ان المحرك الاول يحرك نفسه كما هو راي الفلاسفة يلزم ان يكون الله عاقلاً (١).

شيء معين بحسبه فلا تفعل الا واحداً كالنعجة مثلاً اذا رأت الذئب فتحكم عليها غريزتها بالفرار منه. فعبارة ارسطو مأخوذة باعتبار القوة المحركة من وجهها الاول، وبهذا المعنى يصح القول بان كل الاشياء التي تحرك ذاتها لها في نفسها ان تحرك وان لا تتحرك. واما اذا اعتبرت القوة بالوجه الثاني فلا يصدق هذا القول الا على الموجود العاقل لعدم تعين حكمه الى واحد بعينه. (١) لان المتحرك الذي لا يتحرك انما هو المشتبه لا بالشهوة الحسية بل بالشهوة العقلية، لان المشتبه كما قال ارسطو، هو ما شأنه ان يكون دائماً وابداً مشتبه. والمشتبه بالشهوة الحسية ليس كذلك اذ قد يشتهى

٢٢ ثم من الضرورة ان تحصل هذه النتيجة وان لم يصر رد المتحركات الى شئ واحد يحرك نفسه بل الى محرك غير متحرك البتة ، وذلك لان المحرك الاول انما هو المبدأ الكلي للحركة . فاذاً لما كان كل متحرك انما يتحرك بالصورة التي يقصدها بتحريكه وجب ان الصورة التي يحرك بها المحرك الاول تكون صورة كلية وخيراً كلياً . ولكن الصورة بهيئتها الكلية لا توجد الا في العقل . فوجب اذاً ان المحرك الاول الذي هو الله يكون عاقلاً .

٢٣ ايضاً انه ليس يرى في نظام من نظم المحركات ان الذي يحرك بالعقل يكون آلة للذي يحرك بخلاف العقل بل الواقع عكس هذا والمحركات جميعها التي توجد في العالم نسبتها الى المحرك الاول الذي هو الله ، نسبة الآلة الى الفاعل الاصيل . فلما كان في العالم محركات كثيرة تحرك بالعقل كان من المستحيل ان

بالحس ما هو غير محمود . فاذاً المشتبه الحقيقي انما هو المشتبه المعقول انه خير لا خير لانه مشتبه . واما كون المشتبه المعقول محركاً غير متحرك فلأنه منزل منزلة الغاية ، والغاية تحرك لا تتحرك لان الغاية ما كان الشئ لاجله وليس هو لاجل غيره . فينتج اذاً ان ما هو مشتبه حقيقة بمعنى انه محرك غير متحرك فانما هو المشتبه المعقول . وان الذي يحرك اليه نفسه هو مشتبه له ، ولان المشتبه معقول فالمشتبه له عاقل ، اذ لا يشبه شئ الا بعد تعقله . فاذا الله المحرك الاول لنفسه والغير المتحرك انما هو عاقل ومعقول معاً . وبرهان الماتن على التقدير الثاني اي على تقدير رد المحركات جميعها الى محرك غير متحرك ظاهر وضوحه من كلام الماتن الجليل ومما قدمناه في هذه الحاشية .

المحرك الاول يحرك بدون عقل ؛ فلا بد اذاً من ان يكون الله عاقلاً . و٢٤ ايضاً فان شيئاً انما يكون عاقلاً لأنه براه من المادة (١)

(١) هذا البرهان مستمد من اريسطو الذي وضع هذا المبدأ القائل : التعقل تابع بالضرورة للامادية وقد اورده ابن سينا (ف ١٠ مقالة ٣ من الالهيات) لاثبات ان الله عاقل ومعقول وعقل . ولكن هذا المبدأ لما كان فيه من الغموض والشمول ما يحتاج الى شرح وبيان نذكر لك ما اجمع عليه الفلاسفة زيادة للفائدة فنقول :

١ ان اختبار الضمير قد دل على ان عقلنا لا يدرك الا الكليات ، ومن هنا قرر الفلاسفة الفرق بين التعقل والادراك الحسي مثبتين به روحانية النفس الناطقة . ولما كان الكلي انما هو ما كان مجرداً عن المادة وعوارض المادة ، استخلصوا ان طبيعة الوجود واقسام طبيعة الوجود بما هي كذلك غير متمتع عليها ان تعقل ؛ وانما يعرض ان لا تعقل اذا كانت في المادة او مكنوفة بعوارض المادة . وعليه فيكون الشرط الذي لا تقوم بدونه معقولة الشئ . انما تعريه عن المادة ، وكذلك يجب ان يكون شأن العاقل اعني انه لا يكون عاقلاً الا اذا كان معري عن المسادة لان المحوي يجب ان يكون على شاكلة الحاوي ، وكذلك يستدل من بنية المحوي على بنية الحاوي . ثم لان المعقول لا يكون في رتبة افضل من رتبة علته ، والمعقول الكلي اي اللامادي ان كان عاقله مادياً فيكون هو اي المعقول افضل منه ، ولهذا قال القديس توما (ف ٢٢ من كتاب ٢ من مؤلفه هذا) يستحيل ان تكون الصورة المعقولة المعرأة عن المادة في قوة مادية او فعل آلة مادية . فيحصل من ذلك ان كل ما هو بذاته معري عن المادة فهو بذاته معقول وكل ما كان بذاته معري عن المادة فهو بذاته عاقل لمثلية العلة فيها .

٢ يجب ان تعلم انه ليس كل ما هو معري عن المادة يكون عاقلاً اذ ان اعراضاً كثيرة يعريها العقل الفعال عن المادة فتصير معقولة ولكنها

بدليل ان الصور انما تصير معقولة بالفعل بتجريدتها عن المادة .
ولهذا اختص العقل بالكليات لا بالجزئيات ، ولا بالمتشخصات لان
المادة مبدأ التشخيص والصور المعقولة بالفعل تصير والعقل المدرك
لها بالفعل واحداً (١) فاذاً ان كانت الصور تصير معقولة بالفعل

ابعد من ان تكون عاقلة، لان التعقل فعل والفعل خاص بما هو قائم بذاته
ولهذا قيدنا العاقل « بان يكون معرى بذاته عن المادة » فيكون اذاً التعري
عن المادة دلالة او شرطاً للعاقلية لا علة كافية لها . وخلاصة القول
ان الجوهر المعرى عن المادة يكون عاقلاً لان التعري عن المادة هو الاساس
الاول للتعقل وبرهانه : ان التعقل انما هو حصول صورة المعقول المعنوية في
العاقل مع بقاء صورته (اي العاقل) فيه . وهذا لا يتم الا في ما ليس
مادياً بل معرى من المادة لامتناع قبول المادة صورتين في وقت واحد ومن
جهة واحدة .

(١) يعني ان تلك الصورة المعقولة بالفعل لما صارت صورة للعقل الممكن
اي الهيولاني حصل عنها وعنه شيء واحد وهو العقل المتعقل بالفعل على
نحو ما يكون واحداً مع جزئه لدخول الجزء فيه . فان صورة الشيء
المقبولة في العقل والتي صارت صورة له انما هي نفس الصورة الموجودة للشيء
في الخارج مع فرق ان الصورة الخارجة لها وجودها الطبيعي والصورة المعقولة
وجودها المعقول المعنوي ، ولهذا يصح القول ان العقل العاقل للجبر حجب معقول .
والسبب في ذلك ان طبيعة الجبر التي هي كمال الجبر الموجود في الخارج
قد حلت في العقل كما يقول القديس توما فكملمته لانه كان بالقوة اليها
وكل شيء انما يصير ما هو بصورته وطبيعته ، ولهذا فالعقل بالفعل الذي
يصير بالفعل لان له صورة وطبيعة الشيء المعقول فانما يصير بالفعل نفس الشيء
المعقول ولكن بهيئة معقولة كما تقدم .

وما قلناه في العاقل بالفعل يصدق بالضرورة على المعقول بالفعل اي ان

من كونها مجردة عن المادة وجب ان الشيء يكون عاقلاً بكونه
مجرداً عن المادة . ولقد تبين في ف ١٧ و ٢٠ ان الله براء عن المادة
من كل وجه . فاذاً هو عاقل .
وهو ايضاً ان الله لا يفوته شيء من الكمالات الموجودة في

جنس من اجناس الموجودات كما سلف بيانه (في ف ٢٨) . وليس
يلزم عن ذلك ان فيه تعالى تركيباً كما تقدم بيانه (في ف ١٨) .
واجل الكمالات التي للاشياء وافضلها ان يكون الشيء عقولاً
اي شأنه ان يعقل ، اذ انه بذلك يكون على نحو ما كل شيء حاضراً
في نفسه على كمالات الجميع (١) . فاذاً الله عاقل .

المعقول بالفعل يكون واحداً هو والعاقل بالفعل وذلك لانه معقول بالفعل
بنفس الصورة التي بها العاقل عاقل بالفعل .

وما يقال في العاقل والمعقول بهذا المعنى مقول على الحاس والمحسوس ،
اي ان الحاس بالفعل هو نفس المحسوس بالفعل وكذا بالعكس .

وهذا راي ارسطو ذكره في كتاب ٣ في النفس وعليه اجماع الفلاسفة
(١) وذلك لان الجواهر العارفة اي العاقلة لما كانت مجردة عن المادة
تماماً ، كانت قابلة لصور سائر الاشياء ، لان الذي يقيد الصورة ويحصرها انما هو
المادة واعراض المادة كما تقدم في حاشية سابقة . فاذاً اذا استحضرت
القوة العارفة مثل تلك الاشياء التي كانت بالقوة اليها فتصير بالفعل تلك
المثل ، وصيرورتها بالفعل تلك المثل والكمالات هي نفس تكملها بها ، لان القوة
تكمل بصورها . فصح اذاً ان القوة العاقلة التي شأنها ان تعقل شأنها ايضاً
ان تكون كل شيء . وحاصلة على كمالات كل شيء . كما يعلم الفيلسوف
حيث قال (في كتاب النفس ٣ نص ٣٧) : النفس هي على نحو ما جميع
الاشياء ، وبهذا تفتقر الاشياء العارفة عن الاشياء الغير العارفة ، لان هذه لما ديتها

٦٠ ايضاً ان كل ما ينزع الى غاية على وجه التعيين ، فلما ينزع اما الى غاية اقامها هو لنفسه ، واما الى غاية مقامة له من قبل غيره . والا لم يكن ميله الى هذه الغاية اولى منه الى تلك . والاشياء الطبيعية ، تنزع الى غاي متعينة ، لان مصالح الطبيعة ومنافعها لا تحصل بطريق الاتفاق ، والا لم تكن المنافع دائماً في الاكثرية ، بل في الاقلية وعلى سبيل الندور كما هو شأن الاتفاق . فلما كانت ، اي الاشياء الطبيعية ، لم تقم لنفسها غايتها لا يوجد فيها الا صورتها فقط فلا تقبل غيرها الا بترغها الاولى ، كما لا يتسكن الماء الا بترغعه برودته ، وكالمادة الاولى التي وان كانت بالقوة الى صور متعددة فاذا تعينت الى واحدة لا تقبل غيرها الا بجلع الاولى ، ولا تقبل الاولى والثانية الا في حالة مادية معينة ، وليس كذلك القوة العارفة لانها بقبولها صورة جديدة لا تجتمع القديمة بل تخزنها في نفسها . ثم بين الاشياء العارفة والغير العارفة فرق آخر وهو ان العارفات لا تقبل صور الاعراض فقط كغير العارفات ، بل صور الجواهر ايضاً ولا تقبل شيئاً مما ذكر في حالته المتعينة المادية .

والفرق الثالث ان الكمال الحاصل في العارف بصورة طبيعة الشيء المعروف يكون كمالاً في العارف من دون ان يزول عن الشيء المعروف ، بل يبقى له على ما كان كما لو عرفت طبيعة الحيوان او النبات وكماله ، فهذا الكمال مع حصوله للعقل ، لانه مثال المعروف ، يبقى على حاله في الشيء المعروف ولا يبطل النبات ان يكون على طبيعته وكماله مع فرق ان الكمال الحاصل في العقل كمال عقلي معنوي ، وفي النبات كمال طبيعي ، وليس الحال كذلك في غير العاقلات ، لان الكمال الحاصل لها من قبول صورة غيرها العرضية ليس من حيث وجوده فيها كمالاً لذلك الغير بل كمالاً خاصاً بها . كذا عن الشارح بتصرف .

لانها تجهل معنى الغاية (١) ، وجب ان تكون غايتها مقامة لها من قبل آخر يكون منشأً للطبيعة ، ومنشأً الطبيعة هو الذي يعطي جميع الاشياء الوجود ، وهو الواجب الوجود بذاته ، ونسبته الله . كما قد اتضح مما سلف (في ف ١٣ و ٣٧) وهو لو لم يكن عاقلاً ، لما امكنه ان يتقدم فينصب غاية للطبيعة . فاذا الله عاقل . و٧ ايضاً ان كل ما هو ناقص ، فانه يتفرع عن شيء كامل ، لان الاشياء الكاملة من طبعها التقدم على الاشياء الناقصة كتقدم الفعل على القوة . والصور الموجودة في الاشياء الجزئية ناقصة ، لانها انما هي فيها على حال الجزئية والتخصيص لا بحسب شمول حقيقتها وعموم معناها (٢) . فيجب اذاً ان يكون حصولها عن صور كاملة غير جزئية . ومثل هذه الصور الغير الجزئية

(١) لان المعني اي ناصب الغاية لنفسه يشترط له ضرورة ان يعرف ان الغاية هي الحد الاخير الذي تنتهي عنده الافعال ، ثم انه يعرف اي الوسائط تؤدي اليها . والاشياء الطبيعية والبهائم خلاه من هذه المعرفة لان مثل هذه المعرفة لا تتعلق بمشام اليه بهذا او هنأ او الان كما هو شأن معرفة البهائم ، ولهذا كان لا بد من ان يكون ناصب الغاية للبهائم عاقلاً . (٢) وذلك لان الصور الموجودة في الاشياء الجزئية منحصرة الوجود بسبب المحل الذي هي فيه ، فان المحل يقصر سعتها وامتدادها الذي هو لها في حد ذاتها ، فلا يصح ان تطلق على ما سوى محلها ، كإنسانية سقراط التي لا تطلق على غيره وهذا نقص فيها لازم لها عن المحل . واما الصور المعقولة فانها خلوها من المادة كما تقدم تبقي على سعتها وامتدادها وشمولها وهذا كمال لها . فهي اذاً اكمل من الصور الجزئية ، فيجب اذاً ان هذه تحصل عن تلك .

لا يمكن ان تكون الا صوراً معقولة ، اذ لا يوجد صورة بهيئتها الكلية الا في العقل ، فيتحصل من ثم ان هذه الصور ، ان كانت قائمة بذاتها ، فيجب ان تكون عاقلة (١) اذ بهذه الصفة فقط يمكنها ان تكون عاملة . فالله اذاً الذي هو الفعل الاول القائم بذاته والذي يصدر عنه كل ما سواه يجب ان يكون عاقلاً . ثم ان هذه الحقيقة من معتقدات القانون القاتوليقي اذ قد ورد (في ع ٤ ف ٩ ايوب) عن الله هذا الكلام : انه حكيم القلب شديد البأس (وفي ع ١٦ ف ١٢) : عنده العزة والحكمة (وفي

(١) قد قدمنا في حاشية سابقة ان التعري عن المادة شرط في كون الشيء معقولاً ولكن هذا الشرط غير كاف وحده لكون الشيء عاقلاً بل يلزم ايضاً ان يكون الشيء مجرداً بذاته عن المادة وقائماً بذاته لا كالصور المعقولة الخاضعة في عقلنا ، لانها اعراض في عقلنا ولهذا قال الماتن : ان هذه الصور المعقولة ان كانت قائمة بذاتها فيجب ان تكون عاقلة . ثم اذا كانت هذه الصور المعقولة عاقلة فانها تكون عاملة لان العمل لما هو قائم بذاته ؟ ولهذا قال الماتن « اذ بهذه الصفة فقط اي بكونها قائمة بذاتها يمكنها ان تكون عاملة » كالصور التي هي في عقل الله ، فهذه لانها قائمة بذاتها لانها ليست في عقله تعالى اعراضاً وانما هي نفس جوهر الله فهي اذا تكون عاملة اي انها من شأنها ان توجد مثلها وشبهها جزئياً في الاشياء الجزئية . وقال ابن سينا (في ف ١ مقالة ٥ من الاهيات) ما هو بهذا المعنى قال : فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لان تتكون منها الصور الصناعية بان تكون صوراً هي بالفعل مبادر لما هي له صور كان المعقول عندنا هو بعينه القدرة . اهـ

ع ٦ مز ١٣٨) : علمك عجيب فوق طاقتي . (وفي ع ٣٣ ف ١١) من رسالة بولس روم : بالعمق غنى الله وحكمته وعلمه . وقد سادت حقيقة هذا الاعتقاد على عقول البشر الى حد انهم وضعوا لله اسماً مشتقاً من التعقل فان لفظة ثاوس Theos التي عند الاغريق دالة على الله هي مشتقة من ثايلستي Theosti ومعناها عندهم اعتبر ورأى .

الفصل الخامس والاربعون

في ان تعقل الله نفس ذاته

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ٤)

ويلزم (١) عن كون الله عاقلاً ان يكون تعقله نفس ذاته وذلك :

١ لان التعقل انما هو فعل العاقل وهو مستقر فيه لا يتجاوزه الى شيء خارج عنه كما تجاوز التسخين الى المتسخين لان المعقول اذا عُلِّل لا يلحقه لذلك انفعال او تغيير بل العاقل يتكامل به . وكل ما هو موجود في الله فانما هو ذاته . فاذا تعقل الله هو نفس ذاته ووجود الله هو الله نفسه لان الله هو نفس ذاته ووجوده .

(١) قوله « يلزم » لا يراد به الحصول بمعنى ان كون الله عاقلاً سبب لكون تعقله هو نفس ذاته والا كان كل عاقل تعقله نفس ذاته بل يراد به لزوم المصاحبة أعني انه لما كان كل ما هو في الله انما هو الله كان قولنا ان الله عاقل يساوق قولنا ان فعل التعقل والعاقل هما في الله شيء واحد .

٢٠ ايضاً ان نسبة التعقل الى العقل كنسبة الوجود الى الذات (١) وقد تبين ف ٢٢ ان وجود الله انما هو ذاته . فاذاً تعقل الله هو نفس عقله ، وعقل الله هو ذات الله ، والا كان عرضاً في الله (٢) . فلا بد اذاً من ان يكون تعقل الله ذاته بعينها .

٣٠ ايضاً ان الفعل الثاني لهو اكمل من الفعل الاول كما ان الرؤية والنظر اكمل من العلم (٣) . وعلم الله او عقله هو نفس ذاته اذا كان عاقلاً كما سبق بيانه في (ف ٤١) اذ ليس كمال من كمالاته يوجد له من طريق الاستفادة والمشاركة بل كل كمال انما هو ثابت له بالذات كما سبق بيانه في (ف ٢٢)

(١) معنى هذه العبارة ان الوجود كما أنه الفعلية الاخيرة في الشيء . وكماله الباطن . فكذلك التعقل ، لانه لكونه فعلاً مستقراً في النفس ومكملاً لتفاعله فهو في العقل الذي هو في حالة انتقاشه بالصورة المعقولة فعلية العقل الاخيرة وكماله الباطن ، فكما ان الوجود يقرر الشيء في جنس الموجودات فكذلك التعقل يقرر العقل المنتقش بالصورة المعقولة جاعلاً اياه في جنس العواقل ، لان العقل اذا اعتبر في حالة انتقاشه بالصورة المعقولة لم يزل بالقوة الى فعل التعقل ، فاذا تعقل حصل على فعله الاخير وكماله الذي هو الوجود التعقلي .

(٢) لان ما ليس ذات الشيء . فانه عرض طارىء على الذات القائمة والمتقرة الوجود ويمكن تصويره بمعزل عن الذات .

(٣) وذلك لان الفعل الثاني ان كان ممتازاً عن الاول فنسبته الى الاول كنسبة الفعل الى القوة ، كما ان الرؤية هي الفعل المكمل للعالم والعلم الذي هو ملكة انما هو معد للرؤية اي النظر لانه بالقوة اليه (راجع الحاشية التي علقناها على فصل ٢٣ من هذا الكتاب) .

(٢٣) وعليه فلو لم يكن تفكره نفس ذاته لوجد شيء اشرف واكمل من ذاته وحينئذ بطل ان يكون في اقصى غاية من الكمال والخيرية ومن ثم لم يكن الاول .

و٤٠ ثم ان التعقل فعل العاقل فان لم يكن الله العاقل نفس تعقله وجب ان تكون نسبته اليه اي الى تعقله كنسبة القوة الى الفعل وحينئذ كان في الله قوة وفعل وهذا محال كما تبين في فصل ١٦ و ١٧ .

وه ايضاً كل جوهر انما هو من اجل فعله فلو كان فعل الله شيئاً غير جوهره لكانت غايته شيئاً آخر غير ذاته ، وحينئذ لا يكون الله نفس خيريته اذ ان خير الشيء هو غايته .

فان كان تعقل الله نفس وجوده وجب بالضرورة ان يكون تعقله بسيطاً وسرمدياً وغير متغير وموجوداً بالفعل فقط ومتصفاً بجميع الصفات التي اوجبتها الوجود الالهي . فينتج من ثم ان الله ليس عاقلاً بالقوة ولا محدثاً تعقلاً جديداً وأنه ليس يعتريه في تعقله تغير او تركيب بته (١) .

(١) وما تقدم استنتج الماتن هاتين النتيجةين المقررتين : الاولى ان تعقل الله لانه نفس وجوده كانه له بالضرورة ما لوجوده من السرمدية وعدم التغير والوجود بالفعل ، والبراءة من كل قوة . والثانية ان الله الذي هو نفس ذاته ووجوده لا يمكن ان يكون عاقلاً بالقوة او محدثاً تعقلاً بعد تعقل او متعقلاً تعقلاً متغيراً او مركباً

الفصل السادس والاربعون

في ان الله لا يعقل بشي . آخر غير ذاته

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ٢)

ومما تقدم بيانه ينتج جليا ان عقل الله لا يعقل بصورة اخرى معقولة غير ذاته والبرهان على ذلك (١) .

١ ان الصورة المعقولة انما هي المبدأ الصوري لفعل التعقل (٢) كما ان صورة كل فاعل هي المبدأ لفعله الخاص . وتعقل الله هو نفس ذاته كما اثبتنا في الفصل السابق (٤٥) . فاذا لو ان عقل الله يعقل شيئا بصورة معقولة هي غير ذاته لوجب ان يكون لذات

(١) ان ابن سينا (في ف ١٨ مقالة ٢ في الالهيات في النجاة) اثبت هذه القضية هكذا قال : وليس يجوز ان يكون الله يعقل الاشياء من الاشياء . والا فذاته اما مقومة بما يعقل فيكون تقومها بلاشياء ، واما عارض لها ان تفعل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال اذ لا تكون بحال ، لولا امور من خارج لم يكن هو (اي ذلك الحال) ويكون له حال لا تلازم عن ذاته بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تاثر (انتهى قول ابن سينا) . فمن المقابلة بين براهين ابن سينا يستدل المطالع بلا عناء على افضلية براهين الماتن دقة ومثانة فضلا عن انتظامها في قالب منطقي عجيب .

(٢) قوله « المبدأ الصوري لفعل التعقل » يريد به لا المبدأ الذي يفعل فعل التعقل ، بل المبدأ الذي به العقل يفعل فعل تعقله . فاذا ان كانت تلك الصورة المعقولة في الله هي غير ذاته وتلك الصورة هي مبدأ ولة التعقل كانت ذات الله التي هي نفس تعقله كما اسلف اثباته متعلقة بمبدأ او ولة خارجة . وبالنتيجة لم يكن الله واجب الوجود من كل جهاته وهذا محال .

الله شي . آخر هو مبدأ ولة لها وهذا يناقض ما اثبتناه في الفصل السابق .

٢ ان العقل انما يصير عاقلا بالفعل بالصورة المعقولة كما ان الحس يكون حاسا بالفعل بالصورة المحسوسة فتكون اذا نسبة الصورة المعقولة الى العقل نسبة الفعل الى القوة ، فاذا لو كان عقل الله يعقل شيئا بصورة معقولة هي غير ذاته لكان بالقوة الى شي . ما وهذا محال كما تبين في ف ٢٣ . فاذا ليس في عقل الله صورة اخرى غير ذاته الالهية .

٣ ايضا ان الصورة المعقولة التي هي في العقل ان كانت خارجة عن ذاته فيكون وجودها فيه وجود العرض ولهذا السبب كان العلم فينا يعد من الاعراض والله ليس يمكن ان يكون فيه عرض كما قد تبين في ف ٢٣ . فاذا لا يوجد في عقل الله صورة اخرى من دون الذات الالهية .

٤ ثم ان الصورة المعقولة انما هي شبه الشيء المعقول . فاذا لو كان في العقل الالهية صورة معقولة غير ذاته لكان فيه شبه شي . معقول وهذا الشبه اما ان يكون شبه ذاته تعالى او شبه شي . آخر . ولا يمكن ان يكون شبه ذاته الالهية لان الذات الالهية حينئذ لا تكون معقولة بذاتها (١) بل انما تكون هذه

(١) قوله « لا تكون حينئذ معقولة بذاتها » معناه ان الذات الالهية لا تكون حينئذ حاضرة بذاتها للعقل الالهية بل هي بحاجة الى صورة تمثلها للعقل الالهية ليتمكنه تعقلها وهذا القول باطل من وجهين ١ لان الذات

الصورة هي التي تجعل ذاته معقولة . ولا يمكن ان يكون في عقله تعالى صورة اخرى غير ذاته هي شبه شيء آخر لان هذا الشبه يكون حينئذ مرتسماً فيه عن غيره لا عن نفسه ، اذ يحصل حينئذ ان يكون الشيء الواحد فاعلاً ومنفعلاً معاً ، وان فاعلاً ما يوجد في منفعله لا شبه نفسه بل شبه غيره وحينئذ لا يكون كل فاعل انما يفعل شبيهاً به ولا (يجوز ان يكون ذلك الشبه مرتسماً فيه تعالى) عن غيره والا وجد فاعل اقدم منه تعالى . فينتج اذا انه يستحيل ان يكون في عقل الله صورة معقولة غير ذاته (١) .

الالهية لكونها معقولة بالفعل بذاتها فهي حاضرة لذاتها بلا حاجة الى صورة تمثلها في عقله تعالى الذي هو نفس ذاته و^٢ ان الذات الالهية لو كانت مقترنة في تعقلها الى صورة معقولة تمثلها لكان دليلاً على انها ليست من مصاف المتعلقات بذاتها وان العقل الالهى ليس عقلاً بالفعل او فعلاً بل قوة كعقلنا .

(١) اليك تحرير هذا البرهان الذي يبين لاول وهلة متشوش العبارة : لو كان الله يعقل لا بذاته بل بصورة معقولة هي غير ذاته، لوجب ان تكون تلك الصورة اما شبه ذاته او شبه شيء آخر، لان الصورة المعقولة ان هي الاشبه الشيء المعقول . والحال يستحيل ان تكون تلك الصورة شبه ذات الله او شبه شيء آخر : اما الاول فلان ذات الله لا تكون معقولة بذاتها بل تلك الصورة انما هي التي تجعلها معقولة . واما استحالة الثاني اي كون تلك الصورة هي شبه شيء . آخر غير ذاته فلان ذلك الشبه اما ان يرتسم في عقل الله عنه تعالى واما عن غيره وكلاهما محال . اما الاول فلانه ينتج عنه محالان اولهما ان الشيء الواحد يكون حينئذ فاعلاً ومنفعلاً معاً وثانيهما ان الفاعل الواحد لا يكون موجداً في منفعله شيئاً له بل شبيهاً بغيره وحينئذ يبطل المبدأ القائل

وه ايضاً ان تعقل الله هو نفس وجوده كما اثبتنا ذلك (في ف ٥) . فاذا لو كان الله يعقل بصورة هي غير ذاته لكان وجوده بشيء آخر غير ذاته ، وهذا محال . فاذا ليس يعقل الله بصورة هي غير ذاته (١) .

الفصل السابع والاربعون

في ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل
(خلاصة ف ٣ س ١٤ جز ١)

ومما قلنا قريباً يتضح ايضاً ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل وذلك :

١ لانه لما كان العقل انما يقبل على الشيء المعقول بالصورة المعقولة ، حصل ان فعل التعقل انما يتوقف كماله على امرين : اولهما ان تكون الصورة المعقولة على اكمل مطابقة للشيء المعقول . وثانيهما ان تتحد بالعقل اتم اتحاد . وهذا الاتحاد يزداد شدة كلما كان العقل اكمل فعلاً واشد تعقلاً والذات الالهية التي هي الصورة ان كل فاعل انما يفعل شيئاً له . واما الثاني اي كون تلك الصورة مرتسمة في عقله تعالى عن غيره فلانه ينتج حينئذ انه يوجد فاعل اقدم منه تعالى وهذا محال لانه العلة الاولى .

(١) وذلك للسبب الذي اوردته في برهانه الاول وهو ان الصورة المعقولة هي المبدأ الذي يفعل به فعل التعقل (راجع هذا البرهان مع حاشيته) والفرق بين هذا البرهان والبرهان الاول المتأثرين بالسبب ، ان البرهان الاول جار على الذات الالهية واما البرهان الثاني فعلى الوجود الالهى .

المعقولة التي يعقل بها العقل الالهي انما هي والله شيء واحد من كل وجه وهي وعقله شيء واحد من كل وجه فاذاً الله يعرف ذاته معرفة غاية في الكمال (١).

٢ وايضاً ان الشيء المادي انما ينقلب معقولاً بتجرده عن المادة ولواحق المادة. فاذا ما كان من طبعه مجرداً عن كل مادة وعن جميع لواحق المادة، فانه معقول من طبعه وكل معقول فانما يعقل من حيث كونه والعقل واحداً بالفعل (٢). والله عاقل كما اثبتناه (في ف ٤٤). فاذاً لما كان منزهاً عن المادة تنزهاً تاماً ومتحداً مع ذاته اتم اتحاد لزم انه يعقل ذاته عقلاً غاية في الكمال.

٣ وايضاً ان الشيء انما يعقل بالفعل بكون العقل بالفعل والمعقول بالفعل هما واحداً وعقل الله عاقل بالفعل دائماً اذ ليس في (١) اذ لا يمكن ان يكون بين الصورة المعقولة والشيء المعقول مطابقة اكمل من ان يكون كلاهما شيئاً واحداً بعينه ولا ان يكون اتحاد الصورة المعقولة بالعقل العاقل لها اشدّ واكمل من ان يكون مجلاهما واحداً حقيقة.

(٢) يجب ان تنتبه هنا الى الفرق بين العقل بالقوة والعقل بالملكة والعقل بالفعل اذ كل من هذه يقال انه متحد بالمعقول. أما العقل بالقوة فهو العقل في حال ما لا يكون بعد قد تصور بالصورة المعقولة، فانه بالقوة الى استحضارها وقبولها فاتحاده بالمعقول يكون اتحاداً بالقوة ولم يكن بعد عاقلاً لمعقوله. والعقل بالملكة هو المتصور بالصورة المعقولة ومتحد بها بالفعل ولكنه لا يعقل في الحال ولهذا كان اتحاده بالمعقول بالفعل اتحاداً غير بالغ الكمال. واما ان كان العقل مبرزاً لفعل التعقل في الحال فاتحاده بمعقوله بالفعل اتحاد في آخر درجة كماله وهذا ما يريد القديس هبنا.

الله شيء بالقوة ولا شيء ناقص. وذات الله باعتبارها في نفسها في غاية المعقولية كما سبق في فصل ٤٥، فاذاً لما كان العقل الالهي والذات الالهية واحداً كما اتضح في ف ٤٥ كان من البين الواضح ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل لانه نفس عقله ونفس ذاته (١).

٤ وايضاً كل شيء وجد في شيء آخر وجوداً معقولاً فذلك الاخر يعقله (٢). وذات الله هي فيه تعالى بحالة معقولة لان وجود الله الطبيعي ووجوده المعقول شيء واحد بعينه وان وجوده هو نفس تعقله كما تبين في ف ٢٥. فاذاً الله يعقل ذاته فنفسه، اذ ان نفسه نفس ذاته بعينها.

(١) يفارق هذا البرهان سابقه من وجه انه يتعلق بالعقل العاقل بالفعل دائماً وباتحاد المعقول بالفعل بالعقل العاقل دائماً بالفعل، واما البرهان السابق فداره على العقل مطلقاً وعلى اتحاد المعقول به مطلقاً.

(٢) قد مر بك ان يكون شيء في حالة معقولة لازم بالضرورة لكونه معرئاً عن المادة وهذا الشرط اي التعري عن المادة ان كان مطالباً لكون الشيء معقولاً فهو اوجب لكون الشيء عاقلاً كما قدمناه في احدي الحواشي السابقة لانه يستحيل ان يكون شيء معرئاً عن المادة ولواحقها موجوداً شيء غير معرئ بذاته عن المادة، لان المجوي يكون ضرورة على شاكلة الحاوي. فاذاً كل شيء معرئاً عن المادة يوجد شيء آخر فهو معقول عنده. وجميع الاشياء هي في الله معرفة عن المادة ولواحقها ومعقولة بالفعل لان الله اي وجوده الطبيعي هو نفس تعقله، وتعقله نفس ذاته، وذاته المجردة عن كل مادة وشبه المادة موجودة حاضرة له وهو معرئ عن كل مادة وشبه مادة. فاذاً ذاته معقولة عنده بالفعل. فاذاً الله يعقل ذاته ونفسه.

وهـ ايضاً ان افعال العقل كافعال سائر قوى النفس بانها تتميز بحسب مواضعها (١). فإذا ازداد فعل العقل كمالاً بقدر ازدياد المعقول في الكمال وذات الله هي في اقصى درجة من المعقولية لانها الفعل في غاية كماله والحقيقة الاولى . وتعقل العقل الالهي هو ايضاً فعل في غاية الشرف اذ انه نفس الوجود الالهي كما سلف بيانه في ف ٤٥ . فإذا الله يعقل نفسه .

و٦ ايضاً ان كمالات جميع الاشياء انما توجد في الله على اكمل وجه واسماء . واسمى واشرف ما يوجد في الاشياء المخلوقة من الكمالات انما هو تعقل الله (٢). إذ ان الطبيعة العقلية التي كمالها التعقل تسمو ما سواها من الطبائع . والمعقول الذي هو غاية في الشرف انما هو الله . فإذا الله يعقل نفسه باكمل نوع .

ثم ان هذه حقيقة تؤيدها شهادة الله اذ ان الرسول يقول (ع ١٠ ف ٢ من رسالة ٢ الى كور) ان روح الرب يتقصى خفايا الله .

(١) قوله « تتميز بحسب مواضعها » يريد به ان مواضع الافعال تكون صوراً للأفعال ولهذا فانها تنوعا وتعطيا كمالها فينتج من ذلك ان كمال العقل قياسه بحسب كمال موضوعه فكلما كان الموضوع المعقول كان فعل التعقل اشد واكمل .

(٢) وذلك لانه لما كانت الطبيعة العقلية كما تقدم تفضل ما سواها من الطبائع، وكان فعل التعقل كما قيل قريباً ايضاً قياس كماله، بحسب كمال المعقول، والله اشرف معقول تحصل من ثم ان الطبيعة العقلية تكون اشرف الطبائع بتعقلها الله . وان تعقل الله اشرف كمال يمكن ان يوجد .

الفصل الثامن والاربعون

في ان ما يعرفه الله اولاً وبالذات انما هو نفسه فقط

(خلاصة ف ٥ س ٤ جزء ١)

ويتضح مما تقدم ان ما يعرفه الله معرفة اولية وبالذات انما هو نفسه فقط وذلك :

١ لان الشيء الذي يعقله العقل بصورته انما هو وحده ما يعقله العقل اولاً وبالذات (١) لان العقل يكون مناسباً للصورة التي هي مبدأ للفعل ، والشيء الذي يعقل الله به ليس شيئاً آخر غير ذاته . فإذا الشيء الذي يعقله الله اولاً وبالذات ليس شيئاً آخر سوى ذاته .

(١) الذي يعقله العقل بصورته انما هو موضوعه الصوري، وقد علمت في المنطق ، ان الموضوع الصوري للقوة الناعلة انما هو ذلك المعنى او تلك الحيثية من الشيء التي لاجل اختصاصها بالقوة تحضر لها اولاً بصورة هي مثال ذاتها لا مثال شيء آخر تنطوي هي تحته، مثلاً اللون المضاء هو الموضوع الصوري الذي به القوة باصرة ، فاذا حضرت اللونية المضاءة للقوة الباصرة السليمة راسمة بها شبحها، فالذي تبصره الباصرة اولاً وبذاته لا يمكن ان يكون غير اللون المضاء، ولا تبصره منطوياً تحت معنى اخر غيره، اذ لا تبصر الا بالشبح المنطبع فيها، والشبح يمثل اللون المضاء ليس غيره، وانما تبصر الابيض وما سواه من الالوان من حيثية انها الوان مضاءة . وكذا حال العقل فان الذي يعقل بصورته انما هو ما يعقله اولاً وبالذات لان هذا يحضر للعقل اولاً بصورته المعقولة الممثلة لذاته لا لغيره، فيتحد به اتحاداً اشد من اتحاد المادة بالصورة كما قال ابن رشد . واثبت المسان هذه الحقيقة بقوله : « لان الفعل يكون مناسباً للصورة التي هي مبدأ

٢ أيضاً من المستحيل ان تُعقل اشياء كثيرة معاً عقلاً اولاً وبالذات ، لان الفعل الواحد لا يمكن ان ينتهي الى حدود كثيرة معاً ودفعة واحدة (١) وقد تبين في الفصل السابق ان الله يعقل ذاته حيناً ما . فاذا لو كان الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته عقلاً اولاً وبالذات لوجب ان ينتقل عقله من اعتبار نفسه الى اعتبار ذلك الشيء ، وذلك الشيء الآخر انما هو اخس منه وهكذا

الفعل» وهذا برهان من متقدم لطيف دقيق ومفاده ان الموضوع الصوري الذي هو المبدأ المحرك للقوة الخاصة به الى الفعل يتمثل بمثل نفسه المعقول في العقل الذي كان بالقوة اليه فيعقله العقل بالفعل راكن الفاعل انما يفعل شيئاً به اي بالصورة التي يفعل بها ، والعارف يعرف شيئاً به اي شيئاً بالصورة التي يعرف بها ، والصورة التي يعرف بها هي نفس صورة الشيء المعقول اي مثاله . فاذا وجب بالضرورة ان الفعل الذي يفعله العقل بالتعقل يكون مناسباً اي شيئاً بالصورة التي هي مبدأ العقل . فاذا ما يعقل العقل بصورته انما هو وحده ما يعقله اولاً بالذات .

(١) ان هذه القيود اي كون المعقول متعدداً وباعتبار تعدده وكون كل واحد عن تلك المعقولات المتعددة معقولاً اولاً بالذات وكون جميعها معقولاً معاً . مشروط اجتماعها (اي تلك القيود) لاستحالة تعقل الكثرة تعقلاً واحداً . فان فات قيد منها امكن العقل ادراك اشياء كثيرة معاً كأن يكون مثلاً بين تلك الاشياء الكثيرة نسبة وعلاقة توحدتها حتى تنزل منزلة موضوع واحد، كما لو احاط البصر رؤية بانبياء كثيرة مختلفة يشعلها امتداد نظره اذ يكون جميعها بمنزلة اجزاء كل واحد . رثي . وكذلك يعقل العقل ان الانسان ليس ببهيمة لان الامرئ مقولان لقضية واحدة . واما قول الماتن ان الفعل الواحد ينتهي الى حدود كثيرة فسرى شرحه في ف ٥٥ الآتي قريباً .

اذا يكون عقل الله متغيراً متحولاً الى ما هو اخس منه وهذا محال .

٣ ايضاً ان افعال العقل انما يتميز بعضها عن بعض من مواضعها (١) . فاذا ان كان الله يعقل نفسه ويعقل شيئاً آخر غيرها وكان ذلك الشيء الآخر كأنه موضوع أصيل وأولي لعقله ، لزم ان يكون لله افعال تعقلية كثيرة ، وحينئذ اما ان تكون ذاته منقسمة الى كثيرين ، واما ان يكون له فعل تعقل ليس هو

(١) يريد بالمواضع ، المواضيع الصورية التي تنصب عليها القوة الفاعلة وتوقع عليها افعالها مباشرة . فهذا الموضوع الصوري يعين الفعل وينوعه جاعلاً اياه ممتازاً عن غيره من الافعال ، كما ان الفعل الاولي للقوة يعينها ويعطيها نوعاً من الوجود فيميزها عن غيرها ، فلا يمكننا ان ندرك ماهية القوة الا بفعلها الاولي ، ولا فعل القوة الا بالاضافة الى موضوعه الصوري . فلو سلطنا مثلاً ، لم هذه القوة هي القوة الباصرة ؟ فالجواب ، لانها تفعل فعل البصر ولا يزداد على هذا السبب سبب آخر . ولو قيل لماذا العين هذه صفتها ولم هي موجودة ؟ فالجواب ، لترى الالوان . وهذا معنى قول الماتن ان افعال العقل يتميز بعضها عن بعض بمواضعها الصورية ، اعني ان كل فعل من افعال العقل انما يختلف عن فعل اخر باختلاف موضوعه الصوري ، لان الموضوع الصوري يعطيه نوعاً من الوجود غير ما هو للآخر الذي موضوعه الصوري شيء آخر . يختلف عن الاول . فينتج من ثم ان الموضوع الصوري انما يعطي الفعل نوعه مباشرة ويعطي القوة نوعاً بواسطة ، ولما كانت المواضيع المادية للقوة قد تعدد ولا يوحدتها الان الحيثية الصورية ، كما هي اللونية المضادة في الابيض والاسود وما شاكلها ، حصل ان فعل القوة يتعدد بتعدد مواضعه المادية اذا انصبت القوة على كل واحد من تلك المواضيع منفرداً في ذاته ، فان ابصار الابيض غير ابصار الاسود اذا ابصر كل منهما على انفراد .

نفس جوهره . وقد برهنا (في ف ١٨ و ٢٣ و ٤٥) ان كلا الامرين مستحيل . فبقي اذاً ان لا يكون شيء معروفاً عند الله معرفة اولية وبالذات الا ذاته تعالى ليس غير .

و٤ ايضاً فان العقل اذا كان مختلفاً عن معقوله (١) فيكون بالقوة بالقياس اليه . فاذاً لو كان ما يعقله الله اولاً وبالذات شيئاً آخر غير ذاته للزم ان يكون الله بالقوة بالنسبة الى ذلك الآخر وهذا محال كما تبين في ف ١٦ .

و٥ ايضاً المعقول كمال العاقل (٢) فان العقل انما يكون كاملاً بكونه يعقل بالفعل ، وكونه يعقل بالفعل هو كونه (اي العقل ، وما يعقله) واحداً . فاذاً لو كان ما يعقله الله اولاً وبالذات شيئاً آخر دون ذاته لكان ذلك الآخر كمالاً لله واشرف منه وهذا محال .

و٦ ايضاً ان علم العاقل يحصل على تمامه بكثرة المعلومات وعليه (٣) فان كانت المعروفات التي يعرفها الله اولاً وبالذات

(١) يريد به المعقول الاول بالذات كما يتضح من النتيجة المذكورة .
(٢) يريد به المعقول الاول الذي يعقل بصورة نفسه المعقولة الخاصة فان تعقل هذا المعقول يكون كمالاً للعقل لان العقل انما يكون كاملاً بكماله الاخير متى عقل بالفعل ، اي متى صار ومعقوله شيئاً واحداً ، فكانه تصوره بصورته والصورة كمال القوة .

(٣) وهنا ايضاً يريد بالمعلومات المعلومات اولاً وبالذات ، فان العلم من جهة ما هو عبارة عن جملة صور معقولة منتسق بعضها مع بعض ، فانه يسدل بالضرورة على شيء مركب وواحد بوحدة الاجتماع ولهذا فحيثما

كثيرة ، لزم ان يكون علمه تعالى مركباً من معلومات كثيرة ، واذا ذلك ، فاما ان تكون ذاته الالهية مركبة واما ان يكون علمه تعالى عرضاً فيه . وكلا الامرين تظهر استحالتهم مما قلناه في ف ١٨ و ٢٣ و ٤٥ . فبقي اذاً ان الشيء الذي يعقله الله اولاً وبالذات لم يكن غير جوهره .

و٧ ايضاً ان فعل التعقل يكون نوعه وشرفه بحسب ما يتعقله اولاً وبالذات ، اذ ان هذا هو موضوعه (١) . فاذاً ان كان الله يعقل شيئاً غير نفسه كانه معقول اولاً وبالذات فيكون فعله التعقلي قد حصل على نوعه وشرفه عن شيء آخر غيره تعالى . وذلك محال لان فعله هو نفس ذاته كما تبين في ف ٤٥ . وعليه فيستحيل ان ما يعقله الله اولاً وبالذات يكون غير ذاته .

تكن صور معقولة مختلفة معروفة عند العقل يكن علم العقل مركباً ومتعددًا وهذا التركيب والتعدد لا يتم الا اذا كانت المعلومات المعقولة اولاً وبالذات كثيرة ، لان كل واحد منها يكون حينئذ معقولاً بصورة ذاته المساوية له لا بصورة غيره المتضمنة له . فاذا علمت هذا اتضحت لك النتيجة .

(١) على تقدير لفظ «الصوري الاول» لان الموضوع الصوري الاول هو وحده ما اتصل به القوة او الفعل اولاً وبالذات . وقلنا الاول لنخرج الموضوع الصوري الثانوي الذي انما تتأدى اليه المعرفة بصورة الموضوع الصوري الاول لتضمنه فيه او لعلاقة بينهما ، مثلاً اذا وقع نظرك على مرآة فيها اشباح ، فالموضوع الصوري الاول هو المرآة ، والثانوي هي الاشباح ولهذا فانك تقول رأيت المرآة معديا فذلك الى المرآة واما الاشباح فتقول فيها رأيت الاشباح في المرآة لا رأيت الاشباح فقط .

الفصل التاسع والاربعون

في ان الله يعقل ما سواه من الاشياء (١)

(خلاصة ف ٥ س ١٤ جز ١)

ومن كون الله يعرف ذاته معرفة اولية وبالذات يجب ان نستنتج ان الله يعرف في نفسه جميع ما سواه وذلك :

(١) بعد ان بحث الماتن عن موضوع عقل الله الصوري الاول اعني الذي يعقله اولاً وبالذات لانه يعقله بصورة نفسه وهو ذاته تعالى، كان من المناسب ان ينتقل الى البحث عن موضوع عقله تعالى الصوري الثانوي الذي هو جميع الاشياء المغايرة له . وقد علمت من المنطق ومن الحواشي التي علمناها قريباً ان الموضوع الصوري الثانوي للعقل انما هو ما يدركه العقل بصورة غيره كما هو ادراك المعلول بصورة علته وعلى هذا الضرب من التعقل مدار البحث . وتلافياً لما قد يرد من الاعتراض على هذا الضرب من المعرفة نفيدك : ١ ان الموضوع الصوري الثانوي لما لم يكن معقولا اولاً وبالذات ليس يكون مكتملاً للفعل كما هو الموضوع الاول، لان كمال العقل مقصور على تعقله موضوعه الصوري الاول، لان هذا فقط يحضر للعقل اولاً وبالذات فيتصور العقل بصورته ويكتمل به . ٢ يجب ان تعلم ان معرفة الله لمعاولاته بصورة ذاته التي هي علته ليس كرويتنا للشباح في المرأة، لان هذه الاشباح المريثة في المرأة تبقى متعددة وممتازة بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً وبخلافها معاولات الله التي يعرفها في ذاته فانها ليست تكون منقسمة ولا متعددة بل هي واحدة بوحدة القول الواحدة الموحدة لها والمتضمنة لها بنوع سام . و ٣ ان الله لا يعرف الاشياء الخارجية عنه بحسب الوجود الذي لها في ذاته فقط

١ لان المعلول انما يُعرف معرفة كافية بمعرفة علته، ولهذا يقال ايضاً اننا نعرف شيئاً اذا عرفنا علته . والله هو بذاته علة وجود الاشياء . فاذاً لما كان يعرف ذاته معرفة كاملة وجب القول بانه يعرف ما سواه ايضاً .

٢ ايضاً لان كل معلول يكون لشبهه سبق وجود في علته بنحو من الانحاء، اذ ان كل فاعل انما يفعل شبيهاً له . وكل ما كان حالاً في شيء آخر انما يكون فيه على شاكلة ما هو حال فيه . فاذاً لما كان الله علة بعض الاشياء وكان باعتبار طبيعته متعقلاً، كان ان شبه معلوله موجود فيه بهيئة معقولة . وما هو في غيره بهيئة معقولة فهو معقول عنده . فاذاً الله يعقل في نفسه ما سواه من الاشياء .

٣ ايضاً لان كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة فانه يعرف جميع ما يصدق قوله على ذلك الشيء، وجميع ما يوجد لذلك الشيء . باعتبار طبيعته . ويصدق على الله باعتبار طبيعته ان يكون علة لجميع ما سواه (١) فاذاً لما كان الله يعرف ذاته اكمل معرفة

لان الوجود الذي لها في ذاته انما هو نفس وجوده، وبالا كان الله لا يعرف سوى وجود نفسه، بل انه يعرف تلك الاشياء ايضاً بحسب الوجود الذي لكل واحد منها في ذاته . وكذلك من جهة ان ذات الله هي مثال لكل فرد من افرادها وتمثل جميع ما لتلك الافراد مع وجودها الجزئي الفردي فيكون تعدد تلك الافراد المعاولة ليس قائماً من جهة مثالها بل من جهة نفسها ووجودها الخارج وكل هذا جليل فافهمه .

(١) قوله يصدق على الله باعتبار طبيعته ان يكون علة لما سواه لا

لزم ان يعرف انه علة، وهذا (اي معرفة كونه علة) لا يتم له الا اذا عرف ان المعلول مغاير له ضرباً من المعرفة، اذ ليس شئ يكون علة لذاته. فاذا الله يعرف الاغيار أى ما سواه.

واذا جمعنا معاً هاتين النتيجةين اتضح ان الله يعرف ذاته معرفة ما هو معروف اولاً وبالذات، واما الاشياء غيره فانه يعرفها كأنها مشاهدة في ذاته. وقد صرح ديونيسيوس بهذه الحقيقة في ف ٧ من كتابه في الاسماء الالهية حيث قال: «ان الله لا يستطلع باطن افراد الاشياء بالمشاهدة وانما يعرفها بحسب تضمنها في العلة» وقال بعيد ذلك: «ان الحكمة الالهية بمعرفة ذاتها تعرف غيرها. ويُشبهه ان الكتاب المقدس يقوم شاهداً لهذه الحقيقة اذ يقال في عدد ٢٠ من مز ١٠١ انه تطلع من علو قدسه (الآية) كأنه يري الاشياء من علو قدسه.

يريد به ان طبيعته تعالى من شأنه ان تكون المبدأ القريب لفعله في الخارج والآن وجب ان يفعل بالضرورة الطبيعية وهذا سوف نرى نقضه. وانما مراده ان الطبيعة الالهية هي المبدأ البعيد لفعله، والمبدأ القريب لفعله انما هو عقله. فانته الى هذا.

الفصل الخمسون

في ان الله يعرف جميع الاشياء معرفة خاصة (١)

(خلاصة جزم ١٠ م ١٢ ف ٦)

ولان البعض قالوا ان الله ليس له من المعرفة بالاشياء الا معرفة كلية كأن يعرفها من حيث هي موجودات لكونه

(١) بعد ان تكلم في الفصل السابق عن موضوع معرفة الله الصوري الثانوي من حيث هو في ذاته، انتقل للبحث عن معرفة الله لهذا الموضوع كيف تكون، فذكر اولاً مذهب بعض الفلاسفة الذين زعموا ان الله يعرف الاشياء وجزئياتها من حيث كلية اي معرفة كلية، وهذا راي قد نسبته ابن رشد والغزالي لابن سينا توركا عليه باستعماله هذه العبارة «فيكون الله مدركاً للامور الجزئية من حيث هي كلية (ف ١٥ مقالة ٢ من الاهيات في النجاة)» ووافقهما على ذلك القديس توما الاكوييني نفسه وغيره من الفلاسفة المتأخرين، ولعل هؤلاء جاوروا الاولين ثقة منهم بصدق قولهما، لانهما كانا معاصرين لابن سينا ومطلعين طالع تعليقه او حجة اخرى لا نعلمها. على اننا في خاتمة ترجمتنا اللاتينية لاهيات النجاة لابن سينا قد عقدنا فصلاً بينا فيه انه قد يترجح انه ليس ذلك راي ابن سينا وان عبارته التي اخذ بها ابن رشد والغزالي لا يراد بها المعرفة الكلية المتعارف استعمالها بين الفلاسفة والتي تتنفي معها المعرفة الخاصة بالاشياء. وانما فعل ذلك الغزالي وابن رشد توركا منهما على ابن سينا كما هو شأنهما بعض الاحايين. فان شئت راجع مقالتنا اللاتينية في المحل المذكور، وهذا على طريق الاستطراد. ثم ذكر الماتن رايه وهو الصحيح والمجمع عليه وهو هذا، ان معرفة الله بالاشياء جميعها ليست تنحصر في معرفة ما يحمل عليها من المحمولات العمومية لان هذه هي المعرفة بالعموم

يعرف طبيعة الوجود بمعرفة ذاته بقي علينا ان نبين ان الله يعرف جميع الاشياء من حيث يتميز بعضها عن بعض وعن الله. وهذا انما هو معرفة الاشياء بحقائقها الخاصة.

١ وبياننا لذلك فلنفترض أن كون الله علة كل موجود. قد وضع لك بعض الوضوح مما سلف بيانه وسنزيد ذلك ايضاحاً في فصل ١٥ من كتابنا الثاني من هذا المؤلف . فاذا كان الامر كذلك فان يمكن ان يكون في شيء من الاشياء شيء لا يكون معلولاً له تعالى بطريق المباشرة او التسبب . وكل علة اذا عرفت فيعرف معلولها . فاذا كل ما هو موجود في شيء ايأ كان ذلك الشيء . انما يكون معروفا اذا عرفت الله وعرف جميع ما بين الله وبين ذلك الشيء . من العلل الواسطة .

والله يعرف نفسه وجميع العلل الواسطة بينه وبين كل شيء . من الاشياء ايأ كان . اما كونه تعالى يعرف نفسه معرفة كاملة فقد قدمنا بيانه في ف ٤٧ . واذا عرف نفسه فيعرف ايضاً كل ما

وانما تتناول مستغرقة جميع الفصول العددية اي الفردية المشخصة التي يتميز بها افراد الموجودات بعضها عن بعض ، اعني ان معرفته بها تستوفي جميع ما لافرادها من الخاصيات التي يختص بها فرد عن فرد . وهذا انما تعريف المعرفة الخاصة المجمع عليه . والاساس الذي تبني عليه البراهين المدرجة في هذا الفصل انما هو على ما يظهر لنا هذا وهو : ان الله هو العلة الفاعلة الاولى ليس فقط لكل موجود جنسي او نوعي بل لكل موجود فردي متشخص . ولكنه علة جميع ذلك بعقله ، والعلة التي تعقل بالعقل تعرف بالضرورة جميع ما هو في معلولها ويختص به . فاذا ...

هو صادر عنه مباشرة . واذا عرف هذا فانه يعرف ما يوجد عنه تسبباً وبواسطته ، وهكذا هلم جراً بحيث تتعدى معرفته الى جميع العلل المتوسطة حتى المعلول الاخير . فاذا الله يعرف كل ما هو موجود في الشيء . ومعرفة الشيء . معرفة كاملة وخاصة ، انما هي معرفته بجميع ما فيه من العموم والخصوص . فاذا الله يعرف الاشياء من حيث يتمايز بعضها عن بعض .

٢ ايضاً كل من يفعل بالعقل فانه يعرف الشيء . الذي يفعله بحقيقته الخاصة ، لان معرفة الصانع تعين للمصنوع صورته (١) والله علة الاشياء بالعقل لأن وجوده عين تعقله . وكل شيء انما يفعل من حيث هو بالفعل . فاذا الله يعرف معلوله معرفة خاصة من حيث يتميز عما سواه من المعلولات .

٣ ايضاً يستحيل ان يكون تمايز الاشياء حاصلًا بطريق الاتفاق ، لانه جار على نظام مطرد . مقدّر . فاذا لا بد من ان يكون التمايز بين الاشياء ناشئاً عن قصد من علة ما ، ولا يصح ان يكون عن قصد علة فاعلة بدافع ضرورة الطبيعة لان الطبيعة

(١) لان كون فاعل يفعل بالعقل ليس يدل على معنى آخر سوى انه يعطي مفعوله صورة هي طبق الصورة المثالية التي في عقله ، كما يتضح لك من مثل النحات الذي ينقش على الرخام الصورة المثالية التي يتصورها . ومن ثم يكون الفاعل عارفاً لمفعوله لانه يعطيه صورته . فان كان كل ما هو المفعول وما هو له اثرًا حاصلًا من الفاعل بالفعل ، لزم بالضرورة ان يكون الفاعل عارفاً لمفعوله بحقيقته الخاصة وبجميع ما هو له ، ويختص به عما سواه ، لانه اثر معرفة الفاعل .

انما يتعين انصبابها على واحد فقط فيمتنع والحالة هذه ان يكون قصد الفاعل بضرورة الطبيعة منصرفاً الى عدة اشياء من حيث يتمايز بعضها عن بعض (١). فبقي اذا ان التمايز بين الاشياء انما ينشأ عن قصد علة عارفة (٢). ومن خصائص العقل على ما يظهر ان يعتبر التمايز بين الاشياء، ولهذا قال انكسغوراس (Anaxagoras) على ما رواه اريسطو (في ف ١٥ من الطبع) ان مبدأ التمايز هو العقل.

ثم التمايز العام بين الاشياء لا يمكن صدوره عن قصد علة من العلل الثانوية، لان هذه العلل باجمها داخلية في جملة المعلولات المتمايزة بينها. فاذا قصد تمييز جميع الاشياء بعضها عن بعض لا

(١) بين الفاعل بالفعل والفاعل بالطبيعة وجه عموم ووجه خصوص، فوجه العموم ان كلاً من الاثنين يمكنه ان يقصد اشياء كثيرة بفعله. ووجه الخصوص ان الفاعل بالطبيعة لا يمكنه ان يقصد بالقصد الاول تلك الكثرة من حيث هي كثرة، اي من حيث كل واحد من افراد الكثرة له حقيقة الخاصة ويتفرد بصفات يختص بها عما سواه، بل من حيث تلك الكثرة يربطها جامع واحد، وهذا الواحد يكون مقصوداً بالقصد، واما ما سواه مما هو مشترك ضرورة حصوله، فانما يكون مقصوداً من الطبيعة بالقصد الثاني وتبعاً. وبخلاف ذلك الفاعل بالعقل، فانه يمكنه ان يقصد الكثرة من حيث هي، اي انه يقصد تلك الكثرة ايضاً، ووجهاً قصده الى كل واحد واحد منها من جهة تمايزه عما سواه. وهذا دقيق فافهمه (عن الشارح).

(٢) لان العلة الفاعلة ان كانت لا تعرف الاشياء من حيث يتميز بعضها عن بعض لا يمكنها ان تقصد ايجادها متميزة لان القصد تابع للمعرفة ولهذا كان العقل مبدأ التمايز (عن الشارح)

يصح حصوله الا عن العلة الاولى التي تتميز بذاتها عن جميع الاغيار. فاذا الله يعرف الاشياء من حيث هي متميزة بينها. واما ايضاً كل ما يعرفه الله فانما يعرفه معرفة بالغة غاية الكمال، فان كل كمال انما موجود فيه تعالى وجوده في ما هو كامل بالكمال المطلق. وقد قدمنا بيان ذلك في (ف ٢٨). وما لا يعرف الا بالعموم اي معرفة كلية فقط، فانه لا يعرف معرفة كاملة لجمالة ما في ذلك الشيء، مما هو من اخص خصوصياته، واعني به الكمالات الاخيرة التي يتكامل بها وجوده الخصوصي. ولهذا فان المعرفة بالشيء اذا كانت هذه صفتها فاولى بها ان تكون معرفة بالقوة من ان تكون معرفة بالفعل (١). فاذا لو كان الله

(١) كون ما يعرف بالعموم لا يعرف الا معرفة ناقصة وبالقوة دليله على ما قاله الشارح، ان معرفة الشيء في العموم تتم على وجهين: اولها معرفة ذلك العموم من حيث عمومته، اي مع قطع النظر عن الجزئيات المنطوية تحته كما لو فهمت الحيوان من حيث هو كذلك، اي من حيث هو جوهر متنفس حساس، فيصح حينئذ القول انني بعرفتي الحيوان اعرف الانسان المندرج تحت تناوله، ضرباً من المعرفة لدخوله بالقوة في معنى الحيوان.

والوجه الثاني ان اعرف العموم مع اطلاقه على جزئياته بان اعرف مثلاً ان الانسان حيوان وعلى كلا الوجهين تكون معرفتي للشيء في العموم معرفة ناقصة لانني في كلا الحالتين لا اعرف الانسان بجميع ما يتميز به عن غيره من البشر لا من البهائم ولا ما يتقوم به وجوده الخاص الفردي. وايضاً معرفتي بالانسان على كلا الوجهين تكون معرفة بالقوة، اما على الوجه الاول فلانني لا اعرف الانسان الا لانطوائه بالقوة تحت شمول اسم الحيوان وهي معرفة بالقوة مطلقاً. واما على الوجه الثاني فلانني وان عرفت الانسان بالفعل لاني عرفت ما يتميز

بمعرفته ذاته لا يعرف الاشياء الا معرفة كلية للزم عنه ان الله
انما يستمد معرفتها الخاصة من الاشياء .

وهو ايضا ان الذي يعرف طبيعة ما فانه يعرف اعراض تلك
الطبيعة الملازمة لها بالذات والاعراض الملازمة بالذات للموجود من
حيث هو موجود هما الواحد والكثير كما ثبت ذلك في (ف ٣ و ٤ من
كتاب الالهيات) . فاذا ان كان الله بمعرفته ذاته يعرف جميع
الاشياء معرفة كلية لزم ان يعرف الكثرة . والكثرة تمتنع تعقلها
من دون تعقل التمايز .

فاذا الله يعرف الاشياء من حيث هي متميزة بينها .

٦ ايضا ان كل من يعرف طبيعة كلية معرفة كاملة فانه
يعرف ما يمكن لتلك الطبيعة ان تكون عليه من الاحوال (١)

به عن البهيمية لصحة حمل الناطق عليه . فيبقى علي مع ذلك معرفة الفصل الذي
يتميز به عما سواه من افراد الناس . ومثل هذه المعرفة يسمونها معرفة بالقوة
من وجه ما . فاذا . . .

(١) يجب ان تعلم ان الطبيعة الكلية تعتبر من وجهين . من حيث هي
كل ذاتي، اي من حيث كل له ذات وطبيعة متخذة عما سواها من الطابع
الكلية، كالحيوان مثلا اذا اعتبر من جهة انه جوهر حي حساس، ثم من
جهة انها كل كلي اي حاور في نفسه بالقوة كثيرين يشتركون فيه وهذا
معنى الكللي فيها . فان اعتبرت بالمعنى الاول فمعرفة كاملة لا
تقتضي معرفة كل حال من احوال الوجود التي يمكن للافراد المشتركة
فيها ان تكون عليها، بل يكفي لكمال معرفتها كل ما هو داخل في
حدها وما يلزم عن ماهيتها الخاصة . واما ان اعتبرت بمعناها الثاني فلا
تحصل معرفتها الكاملة بمعرفة ما ذكرنا بل ينبغي ان تعرف كل فصولها

كالذي يعرف طبيعة البياض مثلا فانه يعرف انها قابلة للتشدد
والنقص . والحال ان اختلاف مراتب الموجودات متوقف القوام
على اختلاف حالاتها في الوجود . فاذا ان كان الله بمعرفته ذات
يعرف طبيعة الموجود الكلية ، لا معرفة ناقصة ، لتنزهه عن كل
نقص كما اثبتناه (ف ٢٨) فيجب ان يعرف جميع مراتب الموجودات
وهكذا يكون له معرفة خاصة بجميع ما سواه من الاشياء
٧ ايضا كل من يعرف شيئا معرفة كاملة فانه يعرف كل
هو متضمن في ذلك الشيء . والله يعرف ذاته معرفة كاملة . فانه
يعرف كل ما هو فيه من جهة قدرته الفعالة . وكل الاشياء
باعتبار صورها الخاصة بها انما هي موجودة فيه تعالى باعتبار
قدرته الفعالة لانه مبدأ كل موجود . فاذا الله يعرف جميع الاشياء
معرفة خاصة .

٨ ايضا من يعرف طبيعة ما فانه يعرف انها هل هي قايمة
للمشاركة فيها . فان من يجهل مثلا كون طبيعة الحيوان مشتركة
فيها بين كثيرين فلا يعرف تلك الطبيعة معرفة كاملة . وطبيعتها
التي تنحصر في افرادها، على ان افرادها هي اجزائها من حيث هي كما
كما ان كل الاشياء التي تدخل في حدها هي اجزائها من جهة انها
ذاتي . فقول القديس توما « كل من يعرف طبيعة كلية معرفة كاملة »
به المعرفة الكاملة لتلك الطبيعة باعتبارها المذكورين لا باعتبارها الاول
والا ورد عليه ان المتأيسقي يعرف طبيعة الموجود الكلية معرفة كاملة
الموجود هو الموضوع الصوري لعالم الالهيات، ومع ذلك فانه لا يعرف
الاحوال التي يمكن لطبيعة الموجود ان تكون عليه (عن الشارح) .

الله مشترك فيها بطريق الشبه (١). فالله يعرف اذاً بكم وجه من الوجوه يجب لشيء ان يكون مشابهاً لذاته. ولكن السبب في ان صور الاشياء مختلفة انما هو لان الاشياء تمثل ذات الله على انحاء مختلفة، ولهذا ترى الفيلسوف في (ف ١٠ من كتاب ١ في الطبيع) يسمي الصورة الطبيعية شيئاً الهياً. فاذا المعرفة التي لله بالاشياء انما هي معرفة لها بصورها الخاصة.

٩. ايضاً في عرف الناس واصحاب المعرفة ان معرفة الاشياء هي كمعرفتها من حيث هي مع كثرتها متمايزة بينها. فاذا ان كان الله لا يعرف الاشياء بما لها من التمايز بينها فينتج انه اجهل الجاهل، على راي الذين كانوا يقولون انه تعالى لا يعرف الخصومة التي يعرفها الجميع، وهذا امر قد اعتبره الفيلسوف محالاً (ف ١٠ كتاب ١ في النفس) و (ف ١٥ كتاب ٣ في علم ما وراء الطبيعة).

ثم ان هذه الحقيقة تقوم عليها شهادة الكتب المقدسة القانونية فانه يقال في (عدد ٣١ من ١ سفر التكوين): وراى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جداً. وورد في عدد ١٣ ف ٤:

(١) قال «من طريق الشبه» للفرقة بين الاشتراك في الطبيعة الكلية والاشتراك في الطبيعة الالهية. فان الطبيعة الكلية انما الاشتراك فيها قائم بصدقها بحقيقتها الواحدة على كثيرين مع اختلاف ضروب الوجود في الكثيرين. واما الاشتراك في الطبيعة الالهية فيستحيل ان يكون على هذا الوجه لانه قائم بان الاشياء تشترك في شبه ناقص من كماله لان كل كمال في الاشياء انما هو شبه مستفاض من الوجود الالهى.

من رس عبر): وما من خليفة مستترة امامه بل كل شيء عاد مكشوف الباطن لعينه وله تؤدي الحساب:

الفصل الحادي والخمسون

في الاسباب الداعية الى البحث عن ان كثرة المعقولات كيف توجد في عقل الله (١)

وحذراً من ان تكون كثرة المعقولات موجبة تركيباً في عقل الله تعين البحث عن هذه المعقولات كيف تكون كثيرة فنقول:

١ لا يجوز ان نفهم بهذه الكثرة هذا المعنى وهو: ان المعقولات المتعددة لها في الله وجود ممتاز ومباين لانها، اي هذه المعقولات، اما ان تكون هي وذات الله شيئاً واحداً، وحينئذ

(١) ان القديس توما في هذا الفصل وفي التالين يتعمد بيان كيفية وجود كثرة المعقولات بعقل الله. واولاً على اي وجه يتمتع وجودها في عقل الله. وثانياً على اي وجه هي موجودة في عقله من دون ايجاب تكثر فيه. اما اوجه امتناع وجودها في عقل الله فثلاثة: اولها ان يفرض ان لكثرتها في عقل الله وجوداً متمايزاً ومبايناً. وثانيها ان تفرض تلك المعقولات موجودة قائمة بذاتها ومعقولة بالفعل والله يعقلها. وهذا مذهب افلطون القائل بوجود التصورات القائمة بذاتها. والثالث ان يفرض لتلك المعقولات الكثيرة وجود في عقل مخلوق فيدرك الله بها. فالقديس يبطل هذه المذاهب الفاسدة في هذين الفصلين ويشرح في ف ٥٣ كيفية وجودها في عقله تعالى.

يجب وضع كثرة في الله (١) وهذا امر قدمنا نقضه ببراہین كثيرة في الفصول ١٨ و ٢٠ و ٤٢ . وإما ان تكون تلك المتعلقات المتعددات طارئة على الله وحينئذ يكون في الله عرض ما ، وهذا قد بينا استحالة في ما سلف ف ٣٣ .

٢ . كذلك لا يجوز ان ننزل مثل هذه المعقولات منزلة صور معقولة قائمة بذاتها كما ينزلها افلطون الذي ، تلافياً للمحذورات المذكورة على ما يظهر ، قد وضع التصورات المفارقة ، وذلك لان صور الاشياء الطبيعية يمتنع عليها ان توجد من دون المادة ، اذ لا تعقل بمعزل عن المادة . ثم ولو ازلنا هذه الصور المذكورة قائمة بذاتها لن يكون ذلك حجة كافية للقول بان الله يعقل الكثرة ، لان هذه الصور ينزل كونها موجودة في الخارج عن ذات الله . وعليه فان كان لا يمكن بدونها ان يدرك كثرة الاشياء مع ان ادراكها مشروط بضرورة اكمال عقله ، لزم حينئذ ان يكون كمال عقله (٢) فكمال وجوده الذي هو نفس تعقله متوقفاً على

(١) لان نسبتها الى ذات الله تكون كنسبة الاجزاء الذاتية له ، وذلك لانها ان كان وجودها في الله مجرداً ممتازاً عن ذاته كانت نسبتها الى ذات الله نسبة اجزاء ذاتية فكانت ذات الله مركبة من اجزاء ذاتية .

(٢) لم يقل ان معرفة كثرة الاشياء «يتوقف عليها كمال تعقل الله» بل انها «مشروطة» لكمالها . وبين ما يتوقف عليه الشيء وبين ما هو مشروط له فرق . فان كمال تعقل الله انما يتوقف على كمال موضوعه الاول والاصيل الذي هو ذاته ، كما تبين لك فيما سلف ، اذ ان كل قوة انما العبرة في كمال فعلها لموضوعها الاول . ولكن هذا لا يمنع صدق هذا القول

شيء آخر سواء وهذا قد قدمنا نقضه في ف ٤٦ .

٣ . ايضاً لما كان كل ما هو خارج عن ذات الله معلولاً له ، كما سنبين ذلك في ف ١٥ ك ٢ . كان لا بد من ان الصور المذكورة ، ان كانت خارجة عنه تعالى ، تكون معلولة له . والله علة الاشياء بالفعل كما سوف تري (في ف ٢٣ و ٢٤ ك ٢) . فاذا كون الله يعقل مثل هذه المعقولات يشترط تقدمه بالطبع على كون تلك الاشياء موجودة . فاذا ليس يعقل الله الكثرة من

وهو ان معرفة الكثرة مشروطة لكمال تعقله تعالى اذ انه يشترط لكمال معرفته ان يعقل لا ذاته فقط بل ان يعقل ايضاً انها علة للاشياء . ومعرفة العلة يشترط في كمالها ان تتناول معرفة المعلولات الصادرة عنها . وان لم لاح بان يقول : ان كان الله يعقل تلك الاشياء الكثيرة بما لها من الوجود في الطبيعة فلا يمكن ان يوجد او يتصور تعقله من دون تلك الاشياء . وهي خارجة عنه . فاذا من الضرورة ان يتوقف كمال تعقله على شيء خارج عنه . فنجيب ان المغالطة واقعة في عبارة «بما لها من الوجود» فانه ان كانت الباء في «بما» للواسطة او الالة فيلزم الاعتراض . وان كانت بمعنى «مع» لا يلزم الاعتراض بل يسقط ، لان تلك الاشياء المجددة القائمة بذاتها كما وهم افلطون ، لا يعقلها الله بذاتها ومن حيث الوجود الذي لها في الطبيعة ، والا كانت معقولة له أولاً وبالذات مع توقف كمال معرفته عليها . وذلك نقص وليس فيه تعالى نقص ، ولكنه يعقلها في ذاته مع ما لها من الوجود في الخارج ، فتكون معقولة عنده ثانياً وبطريق التبعية . ولما كان الوجود الذي لها في ذاته هو عين ذاته تعالى ، كان قولنا ان معرفة تلك الاشياء مشروطة لكمال معرفته في حكم قولنا ان معرفة ذات الله من حيث هي مثال لتلك المعقولات مشروطة لكمال معرفته وكذا لا تكون معرفة الله متوقفة على شيء خارج عنه تعالى .

بمجرد كون المعقولات الكثيرة موجودة في الخارج عنه .

و ٤٠ ايضاً المعقول بالفعل انما هو العقل بالفعل ، كما ان المحسوس بالفعل هو الحس بالفعل ، وعند اعتبار المعقول منفصلاً او ممتازاً عن العقل ، يكون كلاهما بالقوة ، كما يظهر من الحس ، اذ ليس البصر مبصراً بالفعل ولا المرئي مرئياً بالفعل الا عندما يحضر شبح المبصر فيصوره حتى يصير البصر والمبصر شيئاً واحداً . فاذاً لو كانت معقولات الله في خارج عقله لزم ان عقل الله يكون بالقوة وكذلك معقولاته (١) ، فيكون مفتقراً والحالة هذه الى شيء آخر يُخرجه الى الفعل وهذا محال ، لان ذلك الآخر يكون متقدماً عليه تعالى .
و ٥٠ ايضاً لا بد وان يكون المعقول موجوداً في العاقل . فاذاً وضع صور الاشياء الموجودة بذاتها في الخارج عن الله لا يكفي لان يعقل الله كثرة الاشياء ، بل يجب ان تكون في عقل الله نفسه .

الفصل الثاني والخمسون

في الاسباب التي توجب كون كثرة تلك المعقولات ليست في غير عقل الله

الحجج المتقدمة تثبت ايضاً عدم جواز القول بان كثرة المتعلقات المذكورة قد يمكن ان يوجد في عقل آخر غير عقل الله ، سواء كان ذلك العقل نفس او عقل ملك وذلك :

(١) تبقى بالقوة بالقياس الى عقله .

١٠ لان العقل الالهي يكون حينئذ باعتبار فعل من افعاله متعلقاً بعقل متأخر عنه وهذا ايضاً محال .

لانه كما ان الاشياء القائمة بذاتها متسببة عن الله فكذلك ما يوجد في تلك الاشياء (١) . وعليه فلنحكي يحصل وجود المتعلقات المذكورة في عقل من تلك العقول المتأخرة يشترط ضرورة سبق تعقل الله لها ، لان تعقل الله انما هو ما هو به علة الاشياء . ثم لانه يلزم عن ذلك ايضاً ان عقل الله يكون بالقوة لعدم اتحاد معقولاته به .

٢٠ ايضاً كما ان كل شيء له وجوده الخاص به كذلك له فعله الخاص به . فاذاً يستحيل ان الشيء الذي يتبهاً به عقل ما لفعل التعقل ينجز به عقل آخر ذلك الفعل التعقلي ، بل الذي ينجز فعل التعقل انما هو العقل الذي حصل عنده التهيؤ له ، كما ان كل شيء انما يقوم بذاته لا بذات غيره . فاذاً من مجرد ان متعلقات كثيرة موجودة في عقل من العقول الثانية لا يجوز ان يستحصل ان العقل الاول يعرف الكثرة .

(١) قوله « ما يوجد في الاشياء » كما في النسخة القديمة يرد لمعنيين وكلاهما صحيح . الاول « ما يصدر عن تلك الاشياء القائمة بذاتها » وهي تصورات افلاطون فلان الله علمتها يعرف ما يوجد عنها . والثاني وجودها في العقول المتأخرة الذي هو وجه من وجوه وجودها ، والله سبب وجودها فيعرفه ويعرف كل اضافاته ايضاً . واما في النسخة الجديدة المنقحة فنص العبارة هكذا « كما ان الله هو علة الاشياء القائمة بذاتها فكذلك هو علة الاشياء الموجودة والقائمة بغيرها » وكلا القولين بمعنى .

الفصل الثالث والخمسون

في ان كثرة المعقولات كيف توجد في الله (١)

واما الاشكال المتقدم فيسهل عليك حله اذا دقت النظر في الاشياء المعقولة كيف توجد في العقل :

فلكي نتدرج بقدر الطاقة من معرفتنا عقلنا الى معرفة عقل الله يجب ان نعتبر ما يلي .

١ ان الشيء الخارج المعقول عندنا ليس يوجد في عقلنا بحسب طبيعته الخاصة ، وانما لا بد من ان يحضر لعقلنا مثاله الذي يصير العقل به بالفعل ، حتى اذ صار العقل بالفعل بهذا المثال فانه يدرك بهذا المثال نفس الشيء ادراكه له بصورته الخاصة ، ولكن لا بمعنى ان تعقله في حد ذاته يكون فعلاً متعدياً ومتجاوزاً الى الشيء المعقول ، كتعدي التسخين الى المتسخن ، ولكنه يبقى مستقراً في نفس العاقل من حيث ماله من النسبة الاضافية الى الشيء المعقول ، وذلك لان المثال المذكور الذي هو مبدأ الفعل التعقلي وبمنزلة صورة له انما هو شبه الشيء ومثاله .

٢ ايضاً يجب ان نعتبر فوق ذلك ، ان العقل اذا تصور بمثال الشيء (اي اذا حل فيه مثال الشيء ، حلول الصورة) فهو عندما يعقل انما يوجد في نفسه معنى ما من معاني الشيء المعقول

(١) ترجمة هذا النص في النسخة الجديدة هو هذا : في حل الاشكال المتقدم ، ويأوح لي ان هذا انسب بالمقام لان الماتن يفتح الفصل بهذه العبارة .

وهذا المعنى انما هو نفس حقيقة الشيء المدلول عليها بجمده . وهذا امر لا بد منه ضرورة أن العقل انما يدرك الشيء الحاضر والغائب على وجه سوي ، وبهذا يتوافق كل من المتخيلة والعقل ، الا ان للعقل فوق ذلك ان يدرك الشيء منتزعا عن الشرائط المادية التي لا يتحقق له وجود في الطبيعة بدونها . ولكن هذا لا يمكن ان يتم للعقل ما لم يوجد في نفسه المعنى الذي ذكرناه . ولما كان هذا المعنى المعقول كأنه حد يفعل التعقل ، كان انه شيء آخر غير الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل والتي يجب تنزيهاها منزلة مبدأ الفعل العقلي ، وان كان كل من المعنى والصورة مثال الشيء المعقول وشبهه . وذلك لانه من كون المثال المعقول الذي هو صورة العقل ومبدأ للفعل التعقلي شبه الشيء الخارج ، ينتج أن العقل يوجد في نفسه معنى مشابهاً لذلك الشيء ، لانه كيفما يكن شيء فانه يفعل بحسبه . ثم من ان المعنى المعقول مماثل للشيء ، يتحصل ان العقل عندما يوجد في نفسه مثل هذا المعنى انما يدرك ذلك الشيء بعينه .

وليس كذلك شأن العقل الالهي فانه لا يعقل بصورة اخرى غير ذاته ، كما سبق بيانه في (ف ٤٦) ولكن ذاته مع ذلك انما هي شبه جميع الاشياء ومثالها ، فعلى هذا ينتج اذا أن تصور العقل الالهي الذي يعقل به ذاته والذي هو كلمته ، لا يكون فقط شبه الله المعقول نفسه بل يكون ايضاً شبه جميع ما الذات الالهية هي شبهه ومثاله . فيمكن اذاً والحالة هذه ان يكون

الله عاقلاً لاشياء كثيرة بصورة معقولة واحدة هي ذاته وبمعنى معقول واحد هي كلمته الالهية (١) .

الفصل الرابع والخمسون

في ان ذات الله مع انها واحدة كيف تكون شها خاصا لجميع المتعلقات وحقيقتها (٢)

١ ولكنك قد يلوح ايضاً للبعض أنه يصعب او يمتنع ان

(١) اعلم ان قوله «كلمته الالهية» لا يريد به الكلمة الذي هو الاقنوم الثاني من الاقانيم الالهية، لانه لم يكن قد جرى ذكر الثالث ولا المقام يقتضي ذلك لانه يجادل الفلاسفة الذين لا يعتقدون بالثالث . وانما المراد بكلمة الله انما هو ما يقع عليه فعل التعقل مباشرة سواء كان هذا شيئاً ممتازاً عن الشيء المعقول او هو نفس الشيء المعقول من حيث هو معقول . (عن الشارح) .

(٢) لما كان ما بينه الماتن القديس في الفصل السابق من ان المعقولات الكثيرة كيف توجد في عقل الله من دون ان توجب فيه كثرة ، مسألة شديدة الاغلاق، تعمد في هذا الفصل ايضاحها باجلى بيان . فصدر فصله بذكر الاعتراضات، كما هو شأنه في كل تأليف ثم اورد حلها . ومهد فهم حلها بثلاث مقدمات . واستنتج منها اولاً ان عقل الله يعقل ذاته التي هي كلمة بالكمال المطلق، اي مستغرقة لجميع ما يصدق عليه اسم الكمال . فيمكنه اذاً ان يعتبرها شهاً ومثالاً بل حقيقة خاصة لكل فرد من افراد الاشياء . وعليه فانه يعرف افرادها معرفة خاصة . ثم بين ثانياً ان حقائق جميع الاشياء الموجودة في عقل الله ليست متعددة ومتأيزة فيه الا تعريداً وتأييلاً اعتباريين . واما التأييز بين تلك الحقائق او تعددها الحقيقي فانما هو

شيئاً واحداً بسيطاً كما هي ذات الله يكون هو نفسه الحقيقة الخاصة او الشبه لختافين ، وذلك لانه لما كان تمايز الاشياء المختلفة بينها انما هو مسبب عن الصور الخاصة ، كان من الضرورة ان ما هو مشابه لشيء باعتبار صورته الخاصة ، يوجد مُمَايِناً للآخر . اذا اعتبرنا ان تلك الاشياء المختلفة لها امر جامع تشترك فيه ، فلا مانع من ان يكون بينها تشابه واحد كما يتشابه الحمار والانسان من حيث انهما حيوانان . فيلزم عن ذلك ان الله ليس له معرفة خاصة بالاشياء بل معرفة عامة ، لان فعل المعرفة يكون على نحو ما يكون شبه الشيء المعروف موجوداً في العارف ، كما ان التسخين يكون على شاكلة الحرارة ، لان شبه المعروف انما هو في العارف كالصورة التي يفعل بها المعرفة . فاذاً ان كان الله يعرف الاشياء الكثيرة معرفة خاصة ، فيجب ان يكون الله نفسه الحقيقة الخاصة لكل فرد فرد منها

واما كيف يكون هذا ؟ فمسئلة ينبغي علينا التفحص عنها فنقول : اولاً ان صور الاشياء وحدودها التي تعينها انما نعتاه المادي الصوري من جهة الاشياء نفسها ، لان عقل الله لا يعقل ذاته على انها مثال خاص او حقيقة خاصة لكل فرد من افراد تلك الكثرة ألا عند تعقله اياها ، مع ما لتلك الاشياء من نسب المشابهة لها واختلاف وجوه تلك المشابهة ، وعليه فلا تكون الكثرة لازمة لذات الله الواحدة التي هي مثال واحد مستحضر في ذاته لجميع كالات الاشياء استحضاراً على وجه الكمال لا على وجه التركيب ، كما سوف ترى ، وانما الكثرة تنسب لتلك الذات الالهية لان الاشياء نفسها كثيرة وجوه المشابهة لها ومختلفتها .

هي على ما قاله الفيلسوف (فص ١٠ ك ٨ من الالهيات) اشبه بالاعداد، فان الاعداد حكمها انه اذا زدت عليها واحدا او اسقطت واحداً فيتغير نوع العدد كما يظهر في العدد الثنائي والثلاثي. والحدود حكمها كذلك، فانك اذا زدت فصلاً عليها او رفعت فصلاً، فيتغير نوعها. فان الجوهر الحساس يتغير نوعه بزيادة الناطق او اللاناطق. واما الاشياء التي تشمل في ذاتها اموراً كثيرة (شمول الكمال) فشان العقل فيها غير شأن الطبيعة، فان الاشياء التي يشترط اجتماعها لوجود شيء ما، فطبيعة ذلك الشيء لا تطبق انفصالها، فلا تسلم طبيعة الحيوان مثلاً اذا رفعت النفس من البدن. وبخلافه العقل، فان الاشياء التي تكون مجتمعة في الوجود، فقد يمكن للعقل ان يفصل بينها ويعتبرها على حدة وعلى وجه الانفراد متى كان الواحد منها غير داخل في حقيقة الآخر (١) وعليه فيمكنه ان يعتبر في العدد الثلاثي العدد الثنائي فقط، وفي الحيوان الناطق ما هو حساس فقط، ولهذا كان للعقل ان يتخذ ما هو مشتمل على كثيرين بمثابة شبه خاص او حقيقة خاصة للكثيرين، اذ يدرك بعضها دون البعض الآخر، فيمكنه ان يتخذ عدد العشرة مثلاً باسقاط واحد منه حقيقة خاصة بعدد التسعة (٢) وايضاً

(١) اذ لا يمكن ان يفهم شيء ما لم يفهم ما هو داخل في حقيقته

وحده .

(٢) وذلك لان العقل اذا اعتبر العدد العشري مع ما له من الكمال مسقطاً منه الوحدة الاخيرة، فيكون قد اعتبر نوعاً اخر من العدد وهو العدد

حقيقة خاصة لافراد الاعداد المندرجة تحته. وكذلك الامر في الانسان اذ للعقل ان يتخذ مثلاً خاصاً للحيوان غير الناطق من حيث هو كذلك، ولافراد انواعه، بشرط ان لا يزيد عليه فصولاً وجودية (١). ولهذا قال واحد من الفلاسفة اسمه اقليدس: ان ما هو اشرف في الموجودات انما هو مثال لما هو اقل شرفاً منها. واما الذات الالهية فانها تشمل في ذاتها على اشراف جميع الموجودات، لا على وجه التركيب بل على وجه الكمال، كما سبق بيانه في (ف ٣١). وكل صورة خاصة كانت او عامة، فهي من حيث تضع شيئاً، كمال من الكمالات، ولا تتضمن نقصاً الا من حيث التساعي، اذ العدد التساعي ليس شيئاً آخر غير عدد العشرة الا واحداً. وعليه فيكون تعقله العدد العشري مسقطاً منه واحد حقيقة خاصة للعدد التساعي. وكذا قل في الانسان .

(١) اشار بهذا القيد الاخير الى ان الحيوان غير الناطق لا يقوم نوعه بفصل «غير الناطق»، لانه فصل سلبي. والانواع لا تتقوم بالفصول السالبة بل بالفصول الوضعية، اي التي تضع شيئاً زائداً على الجنس. فيكون قول الماتن «للعقل ان يتخذ الحيوان الناطق حقيقة خاصة للحيوان غير الناطق الخ» معناه أن العقل ان اعتبر في الانسان طبيعة الحس خالية من النطق فقط فلا يكون تعقله هذا حقيقة خاصة للحيوان غير الناطق، لتوقف نوع هذا، لا على سلب النطق فقط، بل على فصل وجودي وصفي. وانما يكون اعتباره ذلك حقيقة خصوصية للحيوان بمعناه المطلق، اذ الحيوان بهذا الاعتبار قد يطلق على الحيوان غير الناطق اطلاقاً من وجه السلب، لانه لا يتضمن في ماهيته معنى النطق. وبهذا المعنى يصدق قول اقليدس الفيلسوف حيث قال: الاشياء الاكثر شرفاً هي مثال الاشياء الاقل شرفاً. كذا عن الشارح وهو دقيق فافهمه.

تنقص عن الوجود الحقيقي (اي لا تستوفيه) . فالعقل الالهي اذاً يمكنه ان يعقل في ذاته ما هو خاص بكل فرد من افراد الاشياء ، اذ يعقل ان ذاته باي شي ، تمثل ويتشبه بها وان كل مخلوق باي امر ينقص عن كماله تعالى . وذلك لانه اذا عقل ذاته ممثلة (اي شأنها ان تمثل) من جهة الحياة مثلاً لا من جهة المعرفة فانه حينئذ يأخذ الصورة الخاصة بالنبات ، وان عقلها ممثلة من جهة المعرفة خلوا عن العقل ، فانه حينئذ يأخذ صورة الحيوان . وكذا هلم جرا في غيرها من الامور .

فهكذا اذا قد وضع ان الذات الالهية من حيث انها كاملة بمطلق الكمال فيمكن ان تتخذ حقيقة خاصة لكل فرد من افراد الموجودات . ولهذا فان الله يمكنه ان يعرف بها جميع الموجودات معرفة خاصة .

و^٢ لما كانت الحقيقة الخاصة بشي ، تتميز عن الحقيقة الخاصة بشي آخر ، وكان التمايز بين الاشياء مبدأ للكثرة وجب ان نعتبر ما في عقل الله من التمايز بين الحقائق المعقولة ومن الكثرة فيها ، من وجه ان ما في عقل الله هو الحقيقة الخاصة بالاشياء المختلفة . وعليه فلما كان هذا (اي كون ما في عقل الله حقيقة خاصة بالاشياء المختلفة) انما هو لكونه تعالى يعقل ما لكل فرد من افراد الخلائق من وجه المشابهة له تعالى بقي ان حقائق الاشياء ليست في عقل الله كثيرة ومتمايزة بينها الا باعتبار أنه تعالى يعرف ان تلك الاشياء قابلة لمشابهته على اوجه كثيرة ومختلفة .

وبهذه المعنى قال اغوسطين : ان الله صنع الانسان بحقيقة والفرس باخرى . ثم قال ان حقائق الاشياء توجد في عقل الله على وجه الكثرة . وعلى هذا ايضاً يستقيم بوجه ما مذهب افلاطون القائل بوجود التصورات التي يصور بحسبها جميع ما هو موجود في الاشياء المادية .

الفصل الخامس والخمسون

في ان الله يعقل جميع الاشياء معاً

ومما تقدم قريباً يتضح أيضاً ان الله يعقل جميع الاشياء معاً . فان عقلنا انما لا يمكنه ان يفعل بالفعل اشياء كثيرة معاً (١)

(١) اي من حيث هي كثيرة ، اي من حيث لا يجمع بينها جامع وحدة ما ، اذ لا يمكن للصور المعقولة الكثيرة التي لا تضمها وحدة ما ان تحل في قوة واحدة ، ولكن لا يمتنع حلها في قوة واحدة اذا كانت مع كثرتها واحدة بوحدة ، فلان العقل حينئذ لا يكون متكثراً بل واحداً . واما كيف يمكن للعقل ان يعقل اشياء كثيرة معاً ؟ فقد قال الشارح في هذا المعنى قولاً جليلاً يفيدك كثيراً ان تعرفه . قال ما خلاصته ان يمكن للعقل ان يعقل اشياء كثيرة بفعل تعقل واحد ، بشرط ان تكون تلك الاشياء الكثيرة مربوطا بعضها مع بعض برباط وحدة ما ، وان يكون مبدأ التعقل الذي هو الصورة المعقولة واحداً ، لان العقل حينئذ يكون واحداً لوحدة فعل تعقله ، لتوقف وحدة الفعل على وحدة موضوعه الذي يكون مثاله في نفس الفاعل وعلى وحدة صورته التي هي مبدأ الفعل وذكر مثلاً لذلك

لأنه لما كان العقل بالفعل انما هو المعقول بالفعل لزم ان العقل اذا عقل اموراً كثيرة فيكون متكثراً وفي جنس واحد معاً . وقلت « في جنس واحد » ، لأنه لا مانع من ان يكون المحل القابل الواحد مصوراً بصور مختلفة من اجناس مختلفة ، فان الجسم الواحد يكون حاملاً للشكل واللون معاً . واما الصور المعقولة التي يتصور بها العقل تصوراً يجعلها معقولة بالفعل . فانها جميعها تنضم في جنس واحد لان لها حقيقة وجود واحدة ، باعتبار الوجود المعقول وان كانت الاشياء التي هي صورها لا تشترك في حقيقة الوجود الواحدة . وعليه فلا تكون تلك الصور متضادة بتضاد الاشياء التي هي خارج النفس . ومن ثم كان ان الاشياء الكثيرة متى أخذت متحدة بضرب من الاتحاد فانها تعقل معاً ، وذلك لان العقل يعقل الكل المتصل معاً لاجزاء منه بعد جزء ؛ وكذلك القضية كلها معاً لا موضوعها اولاً ثم

قال : اذا ادرك عقلاً اشياء مختلفة كالانسان والفرس فانما يدرك ان الانسان ليس فرساً ، ولا الفرس انساناً ، فانه حينئذ من نوع الانسان الذي ادرك به طبيعة الانسان ومن نوع الفرس الذي ادرك به طبيعة الفرس يصور لنفسه صورة واحدة ممثلة للفرق بين الانسان والفرس فهذه الصورة ليست طبيعة الانسان ولا طبيعة الفرس وانما هي صورة ما بينهما من الفرق . وعليه وان كانت صورة الانسان وصورة الفرس في العقل اثنتين عدداً ، ففعل تعقل العقل واحد ، لان كلمتا هاتين الصورتين مبدأ تام واحد ، اذ كل منهما مبدأ جزئي . ثم لان الصورة التي عقل بها واحدة وهي صورة الفرق بين الانسان والفرس .

محمولها لانها بعقل جميع الاجزاء من حيث لها صورة واحدة هي صورة الكل . ومما قلنا يمكننا ان نستنتج ان الاشياء الكثيرة اذا عرفت بصورة واحدة يمكن تعقل جميعها معاً . وجميع الاشياء التي يعرفها الله انما يعرفها بصورة واحدة هي ذاته تعالى . فإذا يمكن ان يعقل جميع الاشياء معاً .

و٢ ايضاً ان القوة العارفة لا تعرف شيئاً بالفعل ما لم يكن ثم قصد . ولهذا فاننا قد لا نتصور احياناً بالفعل الخيالات المحفوظة في الالة المتخيلة ، لان قصدنا لا يتجه اليها . لان الشوق انما يحرك الى الفعل سائر القوى الموجودة في الفواعل بالارادة (١) . فينتج اذاً ان الاشياء الكثيرة التي لا يتجه قصدنا اليها جميعها معاً فاننا لا نراها جميعها معاً . واما متى يجب ان يقع جميعها تحت قصد واحد بعينه (٢) فيجب ان يكون جميعها مفعولاً معاً .

(١) قيد بقوله « بالارادة » للدلالة على ان القوى التي يحركها الشوق الى الفعل انما هي القوى التي للانسان ان يتصرف بها بحريته واختياره ، لانه من المسلم عموماً اننا عندما نفعل بالاختيار ، قصد ارادتنا لجعل القوة على الفعل ويختصها به . وليس الامر كذلك في القوى التي لا تقع تحت تصرف اختيارنا ، فان الارادة لما كانت لا تندفع الى مجهول كان لا يسد من ان يسبق تحريكها للعقل معلومة ماء ، ولو غير جلية اي مبهمة . فهذه المعلومة غير الجلية لا يمكن للارادة ان تحرك العقل اليها ، وانما المحرك اليها انما هو عقل خارج اسمي ، كما قاله القديس توما في خلاصته جزء ١ مطلب ٨٢ في الجواب على الاعتراض ٣ واريستو في كتاب ٧ في علم الاخلاق ف ١٨ .

(٢) قال « الاشياء » التي يجب ان تقع تحت قصد واحد بعينه « ليخرج

فان من يعتبر المقابلة بين امرين مثلاً فانما يوجه قصده الى كلا الامرين ويراعهما معاً . ومن الضرورة ان الاشياء جميعها التي هي في معرفة الله تكون واقعة تحت قصد واحد منه ، اذ ان الله يقصد ان يري ذاته رؤية كاملة ، اعني ان يراها بكل ما لها من من القوة ، وهذه القوة تتناول جميع الاشياء . فينتج اذاً ان الله برؤيته ذاته يري جميع الاشياء معاً .

ما لا يجب وقوعه تحت قصد واحد كأن يكون قصدها باختيار الارادة فقط، كن يقصد فوائد كثيرة مختاراً، فيمكنه ان يؤتم الواحدة ويسترك الاخرى منها .

وليس كلام الماتن على هذه بل على الاشياء التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً، بحيث لا يمكن قصد الواحد فيها بدون الاخر، كالذي يقصد الطب مثلاً من حيث انه متعلق بالصحة فلا يمكنه ان يقصد الطب من دون قصد الصحة . وقس على هذه المعارف المقصودة، فان منها ما لا يمكن قصدها بدون الاخرى لضرورة ارتباط بعضها ببعض؛ بحيث لا يمكن معرفة الواحدة دون الاخرى . فالمعارف اذاً التي لضرورة ارتباطها تقع جميعاً معاً تحت قصد واحد، فمن الضرورة ايضاً ان توجد في العقل جميعها معاً، لان وقوع جميعها معاً تحت قصد واحد ليس له سبب اخر سوى انها لا يمكن وجود بعضها دون بعض . وبجملتها المعارف التي تقصد بالاعتبار . فاستنتج الماتن من هذا ان قصد الله لمعرفة ذاته لما كان لا يمكن ان يكون الا قصداً واحداً لمعرفة هي في غاية الكمال، وكانت هذه المعرفة لا يمكن أن تتم له الا بمعرفة كل القوة التي لذاته وكانت هذه القوة تتناول بالفعل جميع الاشياء . حصل ان معرفة جميع الاشياء انما هي واقعة بالضرورة تحت قصد معرفة الله الواحد لضرورة قصده معرفة ذاته معرفة كاملة . ومن ثم وجب ان يكون الله عارفاً لجميع الاشياء معاً .

وسد على هذا ايضاً ان العقل الذي يقبل اشياء كثيرة على التعاقب، يستحيل ان يكون فعله واحداً فقط ، لانه لما كانت الافعال انما تختلف باختلاف مواضعها، وجب ان الفعل الذي يعتبر به العقل الشيء السابق يكون مختلفاً عن الفعل الذي يعتبر به الشيء اللاحق . وعقل الله فعله واحد هو ذاته كما قد اثبتناه (ف ٤٥) . فاذاً لا يعتبر الله جميع معارفه اعتباراً متعاقباً بل يعتبرها جميعها معاً (١) .

و٤ ايضاً لا يمكن ان يعقل التعاقب دون الزمان ولا الزمان دون الحركة ، اذ ان الزمان انما هو عدد الحركة باعتبار التقدم والتأخر . ومن المستحيل ان يكون في الله حركة (٢) كما تقدم بيانه في (ف ١٣) فاذاً ليس يكون في اعتبار الله للاشياء تعاقب البتة . وعليه فالله يعتبر معاً جميع الاشياء التي يعرفها

(١) وذلك لان الله لو كان يعرف الاشياء الكثيرة المتعاقبة الوجود معرفة متعاقبة، للزم ان يعرفها في ذاتها لا في ذاته وبذاته ، اذ ان التعاقب قائم من جهة الاشياء ليس غير . والله يعرف جميع الاشياء بذاته ويستحيل ان تكون ذاته ممثلة لجميع الاشياء تمثيلاً متعاقباً، لانها الشبه الحاصل بالفعل وفي الحال لجميع الاشياء الموجودة والممكنة، بحيث يستحيل ان يحدث شيء لا يكون شبيهه الخاص في ذات الله منذ الازل والا حصل تغير في الله وهذا محال كما تقدم بيانه .

(٢) يتضح من سياق كلام القديس انه يريد « بالحركة » ما يوجب تعاقباً، لا الحركة التي هي فعل الكامل، كالتعقل في الله مثلاً فان افلاطون يسمي التعقل في الله حركة . اذ يقول بان الله يحرك ذاته لانه يعقل نفسه .

وهـ ايضاً ان تعقل الله هو نفس وجوده ، كما قدمنا اثباته في (ف ٤٥) . وليس في وجوده تعالى سابق قبل وبعد بل كله معاً . كما اثبتناه في الفصل المذكور . فاذاً ولا في اعتباره قبل وبعد . فاذاً يعقل جميع الاشياء معاً .

٦ ايضاً ان كل عقل يتعقل شيئاً بعد الاخر فاما يكون تارة عاقلاً بالقوة وطوراً بالفعل ، لانه عندما يتعقل الاول بالفعل فهو يعقل الثاني بالقوة . وعقل الله لم يكن قط عاقلاً بالقوة واما هو دائماً ابداً عاقل بالفعل .

فاذاً ليس يعقل الاشياء على التعاقب واما يعقلها جميعها معاً . ثم لنا على هذه الحقيقة شاهد في الكتاب المقدس حيث قيل (عد ١ ف ١٧ من سفر ايوب) «ليس عند الله ولا ظل تغير»

الفصل السادس والخمسون

في ان ليس في الله معرفة بالملكة
(خلاصة جز ١ م ١٤ ف ١ على الاول)

ومما تقدم يتضح ان المعرفة في الله ليست معرفة بالملكة (١) وذلك :

(١) لكي تفهم مضمون هذا الفصل يجب ان تعلم ما المراد بالمعرفة بالملكة والعلم بالملكة . فالمعرفة بالملكة على رأي القديس توما لها ركنان ركن اساسي وركن صوري . فالركن الاساسي هو مجموع الصور المعقولة التي يجردها العقل الفعّال من جميع لواحق الخيال والمادة والتي يحضرها

١ لان كل من كانت معرفته معرفة بالملكة فليس يعرف جميع للعقل المنفعل فيجعله بها بالفعل . واما الركن الصوري فاما هو الهيئة والكيفية التي تعطي العقل المنفعل استعداداً قريباً الى استخدام تلك الصور المعقولة والتصرف فيها تصرفاً يمكنه من اعتبار نتائج العالم الذي تتعلق به تلك الصور . ولكن لما كان العقل المنفعل الحاصل على تلك الصور بفضل العقل النعال لا يمكنه ان يستخدمها استخداماً متنسقاً علمياً الا بممارسة البراهين الدائرة على تلك الصور نفسها ، كان انه اذا تخرج في تلك الممارسة حصلت له تلك الهيئة المعدة اعداداً قريباً لاستخلاص النتائج من تلك الصور . وهذه الهيئة او الصفة هي الركن الجوهرى او الصوري لملكة العلم . ولهذا يقال ان العلم ثمره البرهان ، لا من جهة تلك الصور المعقولة ، اذ لا اثر فيها للعقل المنفعل ، لانها مسببة عن العقل النعال ، بل من جهة ذلك الاستعداد القريب الذي اكتسبه العقل المنفعل من ممارسة التبرهن على تلك الصور . وعليه فاذا حصلت تلك الصور المعقولة التي هي فعل العقل النعال ، في العقل المنفعل ، واكتسب هذا بالممارسة ذلك الاستعداد القريب ، حصل له العلم بالملكة . ولهذا قال القديس توما في عدد ٥ من هذا الفصل « واما ان تكون » « اي بالملكة » مجموع نفس الصور المعقولة متنسقا بعضها مع بعض » مشيراً بهذا القيد الاخير الى ان الصور المعقولة لا تكتسب معنى بالملكة من مجرد وجودها في العقل ، بل لا بد من ان يكون العقل قد استخدمها في فعله التبرهني ناسقاً بعضها مع بعض ومكتسباً بذلك استعداداً قريباً لاستعمالها في حينه . وعليه فالعقل المنفعل قبل حضور تلك الصور له ، فانه بالقوة المطلقة اليها ، واذا احضرها له العقل صار بالفعل ، اذ يمارس البرهان عليها ، وبعد اكتسابه بالممارسة تلك الهيئة المعدة اي ذلك الاستعداد ، يكون بالفعل . ولكن لا بالفعل الكامل ، بل بالفعل الواسط بين القوة والفعل ، اعني ان تلك الصور موجودة فيه وجوداً واسطاً بين القوة والنعل لانها تخرجه من قوة قبرها الى الفعل ، الا ان هذا باق بالقوة الى فعل آخر وهذه الحال هي بالملكة .

الاشياء معاً، ولكنه يعرف بعضها بالفعل وبعضها بالملكة . والله يعرف جميع الاشياء معاً كما بيناه في الفصل السابق . فاذاً ليس في الله معرفة بالملكة .

و٢ ايضاً لان من كانت له المعرفة بالملكة ولا يعتبر، فانما هو على نحو ما بالقوة التي هي غير التي كانت له قبل ان يعقل (١) وقد بينا في الفصل السابق ان عقل الله ليس بالقوة بنحو من الانحاء . فاذاً ليس فيه معرفة بالملكة بوجه من الوجوه بته .

و٣ ايضاً لان كل عقل يعرف شيئاً بالملكة فذاته تكون شيئاً آخر غير فعل تعقله الذي هو نفس فعل الاعتبار، لان العقل العارف بالملكة ينقصه فعله ولا يمكن ان تنقصه ذاته . والله ذاته انما هي نفس فعله كما تبين في ف ٤٥ . فاذاً ليس يكون في عقل الله معرفة بالملكة .

و٤ ايضاً لان العقل الذي يعرف معرفة بالملكة فقط لم يكن قد بلغ آخر درجة من كماله، ولهذا فان الفيلسوف لا يقول بان السعادة التي هي احسن شي، تكون باعتبار الملكة بل باعتبار الفعل . فاذاً لو كان الله يعرف بجوهره معرفة بالملكة لم يكن باعتبار جوهره كاملاً بالكمال المطلق . وقد بينا نقيض هذا في ف ٢٨ .

وه ايضاً قد بينا في ف ٤٦ ان الله يعقل بذاته لا بصور

(١) ترى شرح هذه العبارة في وه من هذا الفصل .

معقولة مضافة الى ذاته . وكل عقل بالملكة فانه يعقل ببعض الصور، لان الملكة اما ان تكون استعداداً ما في العقل لقبول الصور المعقولة، واما مجموع نفس الصور المعقولة منتسباً بعضها مع بعض وموجودة في العقل، لا وجوداً بالفعل الكامل، بل وجوداً واسطاً بين القوة والفعل . فاذاً ليس في الله معرفة بالملكة .

و٦ ايضاً لان الملكة كيفية ما، وليس يمكن ان يطرأ على الله كيف او عرض من الاعراض، كما اثبتناه في ف ٢٣ . فاذاً المعرفة بالملكة لا تليق بالله .

و٧ واخيراً لان الحالة التي يكون فيها الانسان معتبراً او مريداً او فاعلاً بالملكة فقط فانما هي أشبه بحالة النائم . ولهذا فإن داود اذ شاء ان ينفي عن الله هذه الحالة الملكية قال (عدد ١٢٠ مزمور) إن من يحفظ اسرائيل لن يغفل ولن ينام . وقيل في عدد ٢٨ ف ٢٣ من ابن سيراخ : ان عيني الرب لأشد اشراقاً من الشمس (الآية) فان الشمس هي دائماً مضيئة مشرقة .

الفصل السابع والخمسون

في ان معرفة الله ليست معرفة انتقالية اي بالانتقال

(خلاصة جز ١ م ١٢ ف ٢) (١)

١

ومن هذا الذي قدمناه ينتج ايضاً ان اعتبار الله اي معرفته

(١) اذا تذكرت ما تعلمت في المنطق من ان الانتقال الذهني الذي هو الفعل الثالث من افعال العقل ، انما هو التوصل من معرفة شيء معلوم سابقاً الى معرفة شيء آخر لازم عنه كان مجهولاً من قبل ، سهل عليك فهم الادلة الواردة في هذا الفصل واننا زيادة للفائدة نقول :

١ يشترط لصدق معنى الانتقال الذهني امران . اولهما معرفة اشياء كثيرة بافعال مختلفة ، فان من يرى اشياء كثيرة في المرأة مثلاً بنظرة واحدة فلا يقال انه يفعل فعل انتقال ، اذ يرى تلك الاشياء بنظر واحد . وثاني الامرين ان تكون معرفة الشيء الواحد سبباً وعلة لمعرفة الشيء الآخر ، اعني ان العقل من معرفته المبادئ يوجد في نفسه معرفة النتائج لمعرفة لزوم هذه عن الاولى . ومن ثم فاذا عرفت الانسان مثلاً ثم عرفت الحجر فلا تكون فعلت فعل الانتقال لان معرفتك للانسان لا تكون سبباً او علة لمعرفةك الحجر . ولهذا قال الماتن في برهانه الاول « من ينظر في نتيجة كيف تلزم عن مقدماتها معتبراً كلا الامرين معاً فليس يفعل فعل انتقال ذهني بل يحكم ناقداً البراهين » (عن الشارح بتصرف) .

٢ لما كانت معرفة الانسان تحصل من الانتقال الذهني ومن التصديق وكان كلتا الواستطين لا تخار من نقص ، تعمد الماتن ايجاب المعرفة لله نافية عنها كل نقص لاحق بمعرفة الانسان من قبيل هاتين الآتين ، ففقد هذا الفصل لاثبات الامر الاول مرجئاً المسئلة الثانية الى الفصل التالي .

ليست معرفة بالبرهان او الانتقال وذلك .

١ لان معرفتنا انما تكون برهانية فيما اذا انتقلنا من اعتبار شيء الى اعتبار شيء آخر ، كما اذا انتقلنا بالقياس من المبادئ الى النتائج . فان من ينظر في نتيجة ما كيف تلزم عن مقدماتها ، معتبراً كلا الامرين معاً ، فلا يكون لذلك قد برهن أو انتقل ، اذ ان فعله هذا لا يتم بالتبرهن بل بالحكم على البراهين وبنقدها ، وكذلك المعرفة المادية ، فليست هي ايضاً قائمة بمجرد الحكم على الماديات . وقد بينا في ف ٥٥ ان الله لا يعتبر شيئاً بعد آخر على طريق التعاقب وانما يعتبر جميع الاشياء معاً . فاذاً ليست معرفة الله بمعرفة برهانية وانتقالية وإن كان هو يعرف انتقال الجميع وبرهانهم .

٢ ايضاً لان كل من يبرهن فانما ينظر في المبادئ باعتبار وفي النتيجة باعتبار آخر ، لانه لو كان اعتباره للمبادئ هو نفس اعتباره للنتيجة لما لزمه التطرق الى اعتبار النتيجة بعد اعتباره المبادئ . ولكن الله يعرف جميع الاشياء معاً بفعل واحد هي ذاته كما تقدم بيانه في ف ٥٥ . فاذاً ليست معرفة الله بالبرهان (١) .

٣ ايضاً لان كل معرفة برهانية فيها شيء بالقوة وشيء بالفعل لان النتائج انما هي بالقوة في المبادئ . وليس للقوة محل في عقل الله كما تبين (ف ١٦) . فاذاً ليس عقل الله عقلاً مبرهنًا .

(١) الفرق بين هذا البرهان وسابقه ان هذا البرهان مأخذه من التغاير بين معرفة المبادئ ومعرفة النتيجة . واما البرهان السابق فستمد من تعاقب المعرفة .

و٤٠ ايضاً كل علم برهاني لا بد من ان يكون فيه شيء معلول، لان المبادئ انما هي على نحو ما (١) العلة الفاعلة للنتيجة ولهذا يقال ان البرهان هو القياس المعطي العلم . وليس يمكن ان يكون في علم الله شيء معلول، اذ ان نفس علم الله هو نفس الله كما وضع مما تقدم (ف ٤٥) . فاذاً لا يمكن ان يكون علم الله علماً برهانياً او بالاستدلال .

وه٥ ايضاً كل ما نعرفه بتلقين الطبيعة فهو معلوم عندنا بدون برهان، كما هو واضح في معرفتنا المبادئ الاولى . ولا يمكن ان يكون في الله معرفة غير المعرفة الطبيعية بل المعرفة الذاتية، لان علمه هو نفس ذاته كما تبين في ف ٤٥ . فاذاً معرفة الله ليست بمعرفة برهانية .

و٦ ايضاً ان كل حركة انما مرجعها الى محرك اول يحرك فقط ولا يتحرك . فاذاً الذي ينشأ عنه المصدر الاول للحركة انما هو كون المحرك غير متحرك البتة، وهذا انما هو عقل الله كما سبق بيانه في ١٣ . فاذاً وجب بلا محالة ان يكون عقله تعالى محركاً لا متحركاً . ولكن التبرهن انما هو حركة العقل المنتقل من شيء الى آخر . فاذاً ليس عقل الله عقلاً مبرهنأ .

(١) قيد بقوله « على نحو ما » للإشارة الى ان المبادئ ليست علة فاعلة للنتيجة بمعنى الاطلاق اذ ليست هي الفاعلة لمعرفة النتيجة وانما تساعد العقل في ايجاد معرفة النتيجة في نفسه، لانه يتوصل الى هذه المعرفة بمعرفة المبادئ .

و٧ ايضاً ان ما هو الاسمى فينا لأسفل مما هو في الله، لان الاسفل لا يماس الاعلى الا بما هو الاعلى فيه (اي الاسفل) . والاسمى في معرفتنا ليس الذهن المبرهن بل العقل الذي هو مصدر (١) الذهن المبرهن . فاذاً معرفة الله ليست تكون برهانية بل عقلية فقط .

و٨ ايضاً كل نقص انما يجب نفيه عن الله، لانه كامل بالكمال المطلق كما قدمنا بيانه في ف ٢٨ . والمعرفة البرهانية تنشأ عن نقص في الطبيعة العاقلة (٢) لان ما يُعرف بغيره اقل معرفة مما يعرف بذاته بل ليست طبيعة العارف كفؤ لمعرفة

(١) قوله « مصدر الذهن » يريد به ان معرفة المبادئ التي هي فعل متعلق بالعقل هي مصدر معرفة النتائج التي هي من متعلقات الذهن المبرهن . (٢) خلاصة البرهان على ان المعرفة البرهانية ناشئة عن نقص في الطبيعة العاقلة، ان كمال الطبيعة العاقلة يوجب لها معرفة النتائج في المبادئ معرفة يقينية وواضحة وذلك بنظرة واحدة وفعل واحد . وعقلنا لا يعرف النتائج معرفة يقينية الا بفعلين: بمعرفة المبادئ ثم بالانتقال من معرفة المبادئ الى معرفة النتائج وهذا نقص، لان الطبيعة العاقلة مع كونها مفضولة لمعرفة الحقائق بنظرة واحدة فهي مع ذلك تفتقر الى معرفة النتائج بواسطة معرفة المبادئ . والافتقار الى واسطة فيما من شأن العقل ان يتوصل اليه بلا واسطة نقص . ثم لان معرفته للنتائج ليست تكون معرفة يقينية الا بردها الى المبادئ، وما يعرف بغيره انقص مما يعرف بذاته . فاذا في المعرفة البرهانية نقصان: نقص هو افتقار العقل فيما من شأنه ان يعرفه من النتائج الى واسطة خارجة هي معرفة المبادئ، ونقص في نفس معرفة النتائج اذ ان هذه المعرفة لا تنزل عنده منزلة اليقين الا بتحليلها الى المبادئ الحاصلة عنها .

ما هو معروف بغيره من دون معرفة ما يكون هذا معلوماً به . والمعرفة البرهانية يصير فيها شيء معلوماً بشيء آخر . واما ما يعرف بمعرفة عقلية فانما هو معلوم بذاته ، وطبيعة العارف هي في معرفته بغنى عن واسطة خارجية . فيتضح من ثم ان التبرهن نقص في العقل . فاذا ليس علم الله برهانياً .
 و٩ ايضاً ان الاشياء التي تكون صورها موجودة في العارف تدرك بدون انتقال ذهني ، فان النظر مثلاً لا يفعل انتقالاً في معرفته الحجر لوجود شبه الحجر فيه . وذات الله هي شبه ومثال جميع الاشياء كما قدمنا بيانه في ف ٥ . فاذاً الله لا يتخطى الى معرفة شيء بانتقال ذهني .

٢

ومما تقدم يتضح لك ايضاً حل (١) اعتراض الذين على ما يظهر يدخلون الانتقال الذهني في معرفة الله ، لكونه تعالى يعرف الاغيار بذاته . فان هذه المعرفة لا تتم في الله على سبيل الانتقال اذ ان نسبة ذاته تعالى الى سائر الاشياء ليست كنسبة المبادئ الى النتائج ، بل كنسبة الصور المعقولة الى الاشياء المعروفة . ثم ينجلي لك حل اعتراض الذين يلوح لهم ان القول بان الله لا يمكنه ان يبرهن لا يليق به تعالى . اذ (نجيب) ان الله له علم

(١) في هذا العدد يذكر الماتن اعتراضين ومحالهما . اولهما ان الله يعرف الاشياء بذاته . فاذا ينتقل من معرفة ذاته الى معرفة الاشياء . وثانيهما ان قننا قوة التبرهن فلا يليق ان لا تكون لله .

التبرهن الذي هو بمعنى الحكم على البراهين (١) لا التبرهن الذي هو بمعنى الانتقال الذهني .
 ثم ١ هذه الحقيقة التي ايدناها بالبراهين تصدع بصدقها شهادات الكتاب المقدس :

اذ قيل (في عدد ١٣ ف ٤ عبر) : ان جميع الاشياء مكشوفة وظاهرة لعينيه (الآية) . والاشياء التي نعرفها بالتبرهن ليست بذاتها مكشوفة لدينا وظاهرة لنا وانما نكتشفها ونظهرها بقوة البرهان .

الفصل الثامن الخمسون

في ان الله لا يعقل الاشياء بطريق التأليف والتقسيم (او التفصيل)
 (خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ١٤)

١

ومما تقدم يمكننا ان نبين ايضاً ان عقل الله لا يدرك الاشياء على نحو ما يدركها العقل المؤلف والمفصل (٢) وذلك .

(١) التبرهن الحكمي قد عرفه الماتن في عدد ١ من هذا الفصل بانه اعتبار المبرهن المبدأ والنتيجة معاً والنظر في ان النتيجة كيف تلزم عن المبدأ . وليس هذا فعل انتقال ذهني ، لان المبرهن بهذا النحو من البرهان لا ينتقل من معلوم سابق الى معلوم تابع كان مجهولاً ، وانما ينظر الى المعلومين معاً ويحكم على التلازم بينهما ويقضي بوجوده او لا وجوده .
 (٢) الادراك التألفي والتفصيلي (اي التصديقي) ينشأ في العقل المدرك عن امرين : عن الشيء المدرك كأن يكون مركباً من مادة وصورة او

١ لانه تعالى يدرك جميع الاشياء بادراكه ذاته ولكنه لا يدرك ذاته بالتأليف والتفصيل ، لانه يُدرك نفسه كما هي . وليس فيه تعالى تأليف اي تركيب وتفصيل ، فاذاً ليس يدرك الاشياء ادراك مولف ومفصل .

٢ ايضاً ان الاشياء التي يؤلفها العقل ويفصلها من شأنها ان يعتبرها العقل على حدة وانفراد . لانه لو كان من مجرد ادراك ان شيئاً ما هو ، يُدرك جميع ما يوجد لذلك الشيء . او ليس يوجد له لما احتيج الى تأليف وتفصيل .

من جوهر وعرض او من ضرب آخر من ضروب التركيب اياً كان . ثم عن نقص في العقل بان يكون الشيء المدرك لا تركيب فيه اصلاً ، وانما العقل لقصره عن ادراك ما هو الشيء ، وما هو من لوازمه وملحقاته ادراكاً معيماً واحداً فيعتبر اولاً والثاني . ما هو ، ثم ما هو ثابت لذلك الشيء . من اللواحق والمكتنفات او غير ثابت له . ثم يحكم بما عرفه ايجاباً او سلباً توصلاً الى معرفة الشيء . معرفة كاملة . وكذا يحصل في العقل تأليف وتكثير ما لكثرة التصورات التي يتصورها في ذلك الشيء . فينتج من ثم اولاً ان العقل اذا كان كفوفاً لادراك كل شيء . مركباً كان او بسيطاً بتصور واحد ودفعة واحدة كما هو عقل الله ، فلا يلجأ في ادراكه الى التركيب والتقسيم . وثانياً انه ليس كلها كان في ادراك العقل تأليف وتقسيم يلزم عنه ان الشيء في ذاته مركب ، لعجز العقل عن ادراك ما هو الشيء . وما له وما فيه بفعل واحد . وهذا شأن عقلنا ضرورة انه بادراكه ينتقل من القوة الى الفعل اذ يدرك اولاً ماهية الشيء . ثم ما له وما فيه وما ليس له وفيه . ولهذا قال الماتن في برهانه التالي « الاشياء التي يدركها العقل بالتأليف والتفصيل انما من شأنها ان يعتبر كل واحد منها على حدة وانفراد » .

فاذاً لو كان الله يعقل الاشياء على نحو ما يدركها العقل المؤلف والمفصل لما كان يعتبر جميع الاشياء بنظرة واحدة بل لكان يدرك كل فرد فرد منها على حدة . وقد اثبتنا نقيض هذا في ف ٥٥ .

٣ ايضاً ليس يمكن ان يكون في الله متقدم ومتأخر . والتأليف والتفصيل فعل متأخر عن اعتبار ان الشيء . ما هو ، فان هذا الاعتبار انما هو مبدأ التأليف والتقسيم (١) . فاذاً يمتنع ان يكون في فعل عقل الله تأليف وتقسيم .

٤ ايضاً ان الموضوع الخاص بالعقل انما هو ان الشيء . ما هو ، ولهذا فان العقل لا يخطأ في موضوعه هذا الا بطريق العرض ولكنه يخطأ في التأليف والتفصيل (٢) كما ان الحس لا يضل في مدركاته المحسوسة الخاصة بل في ما سواها . وليس في عقل الله شيء . بالعرض بل جميع ما فيه انما هو ما هو بالذات فقط . فاذاً ليس يكون في عقله تعالى تأليف وتفصيل بل اخذ الشيء . وادراكه ادراكاً بسيطاً .

(١) لان العقل لا يؤلف قائلاً مثلاً الانسان حيوان ناطق ولا يقيم سائلاً عن الانسان اللانطق الا بعد اعتباره ان الانسان ما هو كما علمت ذلك في كتاب المنطق . واعتبار العقل ان الانسان ما هو انما هو المبدأ الذي يبنى عليه تأليفه او تقسيمه اعني حكمه بوقوع النسبة بين الطرفين ايجاباً او سلباً .

(٢) لان الخطأ اي البطل والضلال لا محل لهما الا في فعل العقل

و ٥ ايضاً ان تأليف (١) القضية الذي يصنعه العقل المؤلف والمفصل انما وجوده في العقل لا في الشيء الخارج عن الذهن .
فاذا لو كان عقل الله يحكم على الاشياء حكم العقل المؤلف والمفصل لكان هو اي عقله تعالى نفسه مركبا وهذا محال كما اتضح لك مما قيل (ف ١٨) .

و ٦ ايضاً العقل المؤلف والمفصل (٢) لا يتجاوز اطراف ذلك التأليف . ولهذا تأليف العقل الذي يحكم به ان الانسان حيوان لا يحكم به ان مثلث الزوايا شكل . وتأليف العقل او تفصيله انما هو فعل العقل . فاذا لو كان الله يعتبر الاشياء بالتأليف والتفصيل للزم ان لا يكون تعقل الله واحدا فقط بل متعددا . وعليه لم تكن ذاته واحدة فقط لان فعل الله التعقلي انما هو نفس ذاته كما سبق بيانه في ف ٤٥ .

الثاني اي التصديق . كذا باجماع الفلاسفة ، وذلك لان البطل ضد الحق والحق لا محل له حقيقة الا في فعل التصديق كما ستري قريبا .

(١) لفظ التأليف هنا يرد لمعنيين : لفعل العقل نفسه وللتصور الحاصل عن ذلك الفعل . وهو بمعنييه هذين موجود في نفس العقل لا في الشيء الخارج عن النفس ، لان كلا من تصور العقل حيوان ناطق او حكمه بان الانسان حيوان ناطق ، هو تأليف العقل . واما في الخارج فكل الامرين يدل على طبيعة الانسانية المجردة الواحدة .

(٢) يريد بقوله « تأليف العقل » التأليف الذي هو بمعنى فعل العقل لا الذي بمعنى التصور الحاصل عن ذلك الفعل ، اذ من المقرر ان الفعل لا يتجاوز

ولكن من مجرد كون الله لا يعرف الاشياء بالتأليف والتفصيل لا يلزم القول بانه تعالى يجهل القضايا الموجبة والسالبة . وذلك لان ذاته لما كانت واحدة بسيطة كان انها مثال جميع المتعددات والمركبات . وعليه فالله يعرف بها كل تكثير وكل تركيب حاصل في الطبيعة او في الذهن .

و ٧ ثم لنا على ما قدمناه شاهد في نصوص الكتاب المقدس اذ قد قيل (عدد ٨ ف ٥٥ من اشعيا) : ليست تصوراتي تصوراتكم . ومع هذا قيل عدد ١١ مزمو ٩٣ : الله يعرف افكار البشر (الآية) . ومن المقرر ان افكار البشر تحصل بالتأليف والتقسيم . وايضاً ديونيس يقول (ف ٧ في الاسماء الالهية) : فاذا الحكمة الالهية اذ تعرف نفسها فاذا هي تعرف جميع الاشياء

(١) يذكر الماتن في هذا العدد ما قد يمكن ان يرد من الاعتراض على ما قال ، وهو ان كان الله لا يعرف الاشياء بالتأليف فانه ايضا لا يعرف القضايا الموجبة او السالبة لان هذه القضايا تأليفية . فاجاب القديس بان الله وان كان لا يعرف الاشياء معرفة تأليفية وتقسيمية فلا ينتج من ذلك انه يجهل هذه القضايا لان ذاته الواحدة البسيطة التي يعرف بها الاشياء انما هي مثال جميع الاشياء المتعددة والمركبة كان تركيبها واقعا وفي ذات الشيء ، او اعتباريا وفي الذهن فقط . فلا ينهض ما قد يقال من ان التأليف العقلي موجود ذهني ليس له وجود متحقق ولا يمكن ان يوجد لان الموجود الذهني له ضرب من الوجود ، لانه معروف اي شأنه ان يعرف وذات الله مثال لكل وجود (كذا عن الشارح بتصرف) .

اما الماديات منها فعلى وجه غير مادي والمنقسمات فعلى وجه غير منقسم والمتعددة فعلى طريق الوحدة .

الفصل التاسع والخمسون

في ان حق التصديقات غير منتف عن الله (١)

(خلاصة جزء ١٠ ف ٣٦٢ ف ٥ في الاول)

ومما تقدم يتضح ايضاً ان معرفة عقل الله وان لم تكن بطريق

(١) لما كان الحق على ما قاله الفيلسوف (في كتاب ٣ في النفس وفي ف ٨ من كتاب ٦ في الالهيات) انما محله في العقل من حيث انه يركب ويقسم ، وكانت معرفة الله لا تتم باتتاليف والتفصيل كما اثبتته الماتن القديس في الفصل السابق . قد يلوح للبعض ان الله ليس فيه حق . فدفعاً لهذه السقطة الكنزيرة ، عقد الماتن هذا الفصل ، فبين في العدد الاول منه ان الحق (الموصوف عند الفلاسفة بالحق المنطقي) والذي عرفه اريسطو وتبعه الفلاسفة عموماً بانه مطابقة العقل للشيء ، انما محله الفعل الثاني من العقل (خلاصته جزء ١ م ١٦ ف ١ و ٢) والذي يسميه فلاسفة العرب تصديقاً وهو الفعل الذي به العقل يرى ان بين الموضوع الذي لديه والمحدول الوارد عليه نسبة او لا نسبة فيوقع تلك النسبة مؤلفاً بين الطرفين بحكمه الاليجائي او مفصلاً بينهما بحكمه السليبي . وبين هذه القضية ببرهان قاطع دقيق وهو ان هذه المطابقة بين العقل والشيء المقومة للحق المنطقي لا تؤخذ من جهة قوة الادراك او فعلها باعتبارها في حد ذاتها ، لان فعل التعقل غير مادي والموضوع اي الشيء المعقول قد يكون مادياً . فاذاً يجب ان تؤخذ من جهة ان العقل يعرف الشيء كما هو اي ان ما هو وما ليس هو ليس ويتكلم بذلك سلباً او ايجاباً حكماً صادقاً بحيث يكون الشيء في الخارج مطابقاً لما عرفه

التأليف والتفصيل فع ذلك لا ينتفي منها الحق الذي محله على ما قال الفيلسوف (لك ٦ في الالهيات ف ٨) انما هو في تأليف العقل وتقسيمه ليس غير وذلك :

١ لان حق العقل لما كان قائماً بمطابقة العقل للشيء بان يقول في ما هو انه هو وفي ما ليس انه ليس ، كان ان الحق في العقل يتعلق بما يقوله العقل وينطق به لا بالفعل الذي به يقول العقل ما يقول . لانه لا يشترط لحق العقل اي صدقه ان يكون نفس فعله التعقلي مطابقاً للشيء ، اذ قد يكون الشيء مادياً فيما ان فعل التعقل غير مادي . بل ما يجب ان يكون مطابقاً للشيء . انما هو ما يعقله العقل ويقوله ويعرفه بمعنى ان ما يعرفه ويقوله يكون في واقع الامر كما يقوله . ولكن الله يتعقله البسيط الذي لاتأليف فيه ولا تفصيل يعرف ليس فقط ماهيات الاشياء بل ايضاً القضايا كما تبين (في ف ٥٧ و ٥٨) وعليه فيكون ما يتعقله الله فيقوله انما هو تأليف وتقسيم (١) فاذاً ليست تكون بساطة الله سبباً لانتفاء الحق عن عقله تعالى .

وحكم به . ولللاسفة براهين كثيرة على هذه القضية الواقع عليها الاجماع فلترجع في بابها .

(١) قوله « انما هو تقسيم وتأليف » يريد به معنى الحاصل اي معنى المفعول ، اعني ان ما يعقله الله ويحكم به انما هو مؤلف او مقسم اي تأليف وتقسيم فعلمها عقل الانسان وعقلها الله كذلك . ولما كان الحق لازماً لتصديقاتنا كان الله عارفاً لذلك الحق الحاصل في تصديقاتنا المؤلفة والمفصلة

و٢ أيضاً (١) ان غير المؤلف اذ قيل او عقل فليس يكون باعتباره في حد نفسه مطابقاً للشيء، لان المطابقة واللامطابقة تقالان باعتبار المقابلة بين شيئين. وغير المؤلف باعتباره في حد نفسه لا يتضمن مقابلةً او تطبيقاً على الشيء. اي تخصيص بالموضوع. وعليه فلا يجوز ان يقال انه باعتباره في ذاته حق او باطل (٢)

(١) انتقل الماتن في هذا العدد الى البحث عن الحق هل يوجد ايضاً في فعل العقل الاول اي التصور. ولكن ما هو رايه في ذلك قد اختلف التوماويون فيه فمنهم من سلب ومنهم من اوجب ومنهم من نوع فان شئت مزيد ايضاح في هذه المسئلة الدقيقة فراجع ما نقلناه الى اللغة العربية في الحكمة النظرية للعلامة الكردينال مرسيه مجلده الثاني الذي وسماه بمصداق اليقين Criteriologie فتستغني بذلك عن المطولات ويتضح لك ما يقوله الماتن في العدد الثاني من هذا الفصل.

(٢) وذلك لان تصورك او قواك « انسان » او « حيوان ناطق » اذا اعتبر باطلاق معناه وبدون نسبة للشيء. الى العقل او بدون نسبة للعقل الى الشيء، فلا يصح ان يوصف بالحق، اذ ليس من يقول الانسان حق كما لا يصح ان توصف الالفاظ الواردة في كتب اللغة بانها حق لان الحق وصف اضافي كما ان الخير وصف في الشيء. الذي قيل اليه الشهوة، والحق بخلافه لانه طرف المعرفة فيكون وجوده في العقل العارف. فينتج من ثم ان الحق موجود في العقل وجوداً اولياً ولكن حقيقته تنبعث الى الاشياء من حيث لها نسبة الى العقل (الخلاصة اللاهوتية جزء ١ م ١٦ ف ١). فالحق اذا حقان حق العقل وحق الشيء. فالاول كون الصورة المدركة مطابقة للشيء. الذي يستمد منه العقل تلك الصورة وحق الشيء. هو كون الشيء. فيه شبه الصورة الحاصلة في العقل الذي هو مبدأ ذلك الشيء، كالبيت مثلاً فانه يقال انه بيت حق اذا كان له شبه الصورة المثالية التي في عقل صانعه. والقول

بل ما يحتمل الحق والبطل انما هو فقط ذلك المؤلف الذي تتعين فيه المقابلة بين غير المؤلف والشيء، بواسطة علامة التأليف والتقسيم. فان العقل غير المؤلف اذا عقل ان شيئاً ما هو، فانما يدرك ماهية ذلك الشيء مع بعض مقابلة بذلك الشيء. (اي نسبة اليه) لانه يعقل تلك الماهية على انها ماهية ذلك الشيء، ولهذا فان التصور غير المؤلف وكذلك الحد، وان لم يكن في حد ذاته حقاً او باطلاً، فالعقل الذي يدرك ان شيئاً ما هو فانه مع ذلك (على ما قيل في ك ٣ في النفس) يوصف بانه في ذاته حق وصادق حق اذا دل على التصور الحق. وقد عرف ابن سينا حق الشيء. قال « حقيقة كل شيء هي خاصة وجوده الذي ثبت له ». فينتج بما تقدم ان كل قول وتصور غير مؤلف اي غير منظور فيه او غير متضمن مطابقة بين الشيء. وتصوره المعقول او بين التصور والشيء. المصور فلا يصح ان يوصف بالحق لان المطابقة تفترض المقابلة ولا مقابلة في غير المؤلفات في حد ذاتها وهنا يجب الانتباه الى ان حق العقل (اي الحق الذي في العقل الذي وصفناه) لا يطلق عليه اسم حق المعرفة، وانما هو في حكم الحق الذي في الشيء، لانه قائم بمجرد مطابقة العقل لمعقوله، كما ان حق البيت قائم بمجرد مشابهته للصورة الموجودة في عقل البناء. وهذا الحق العقلي ملازم للعقل ابداً دائماً ولا يتطرق اليه البطل الا من الوجود التي ذكرها الماتن، ضرورة ان العقل اذا ادرك ان شيئاً ما هو فيكون متعلق ادراكه موضوعه الخاص، والقوة اذا اتجهت الى موضوعها الخاص فلا تخطأ، كما ان الحس اذا ادرك محسوسه الخاص لا يخطأ. اما حق المعرفة فلا يتوقف على مجرد مطابقة العقل لمعقوله، وانما هو قائم بان يدرك تلك المطابقة ويحكم بها كما ستري في الفصل الاتي (راجع خلاصته جزء ١ م ١٦ ف ٢) حيث اثبت القديس توما ان الحق موجود في العقل المؤلف والمقسم.

أبداً دائماً وإن كان قد يمكن أن يتطرق إليه الكذب، من حيث أن الحدّ يتضمن إما تأليفاً في أجزائه بعضها مع بعض، وإما تركيباً بين كل من الحدّ والمحدود، ومن ثم يحصل أن الحدّ من حيث يُعقل أنه حد هذا الشيء، أو ذاك يكون من جهة ما يدركه العقل إما باطلاً مطلقاً، إذا لم تتلائم أجزاؤه بعضها مع بعض، كما لو قيل حيوان غير حساس، وأما باطلاً باعتبار هذا الشيء، كما لو جعل حد الدائرة حدّاً لمثلث الزوايا. فإذا ولو سلمنا بهذا المحال وهو: أن عقل الله لا يدرك إلا غير المركبات، لبقى أنه حق إذ يدرك ماهيته على أنها ماهية.

و ٣٠ أيضاً لأن بساطة الله لا تنافي الكمال لأنه يحوي في وجوده البسيط كل كمال يوجد في سائر الأشياء على سبيل مجموع الكمالات والصور كما تقدم بيانه (في ف ٢٨). وإن عقلنا إذا ادرك غير المؤلفات، فإنما لم يزل غير مستوفٍ لكماله الأخير، لأنه لم يزل بالقوة إلى التركيب أو التقسيم كما أن البسائط في الأشياء الطبيعية هي بالقوة إلى الممتزجات، والأجزاء بالقوة إلى الكل. فينتج إذاً أن الله باعتبار تعقله البسيط حاصل على كمال تلك المعرفة التي يحصل عليها عقلنا بكمالات المعرفة، أي بمعرفة المؤلفات وغير المؤلفات. ولكن الحق يلزم عقلنا (أي يوجد فيه) إذا بلغ كمال معرفته، أي عندما يكون قد انتهى إلى التركيب (١). فإذا

والحق يوجد في نفس تعقل الله البسيط.

(١) لما تبين أن الحق الذي يحصل للعقل بأدراكه أن الشيء ما هو

و ٤٠ أيضاً لأنه لما كان الله خير كل خير لاحتوائه في ذاته على جميع الخيرات كما تبين (في ف ٤٠) لم يكن ممكناً أن تنقصه خيرية العقل. والحق خير العقل كما بينه الفيلسوف في ك ٢ من علم الأخلاق. فإذا الحق موجود في عقل الله. ويصدق هذا القول ما ورد في عدد ١٥ مزمور ٨٥ حيث قيل: أن الله حق وصادق هو.

الفصل الستون

في أن الله هو الحق (١)

(خلاصة جز ١٠ م ١٦ ف ٥)

ويتضح مما تقدم أن الله نفسه هو الحق وذلك:

١ لأن الحق كمال العقل أو كمال فعل التعقل كما قيل في الفصل السابق. وتعقل الله نفس جوهره كما مر في فصل ٥٥؛ ثم تعقله نفسه، لأنه نفس وجوده كما بيناه في ف ٥٥؛ لم يكن

ليس بالحق المعروف بحق المعرفة، وإنما حق المعرفة الكامل هو إدراك العقل تلك المطابقة بينه وبين الشيء، وكان هذا الإدراك لا يتم له بفعل التصور بل بفعل التصديق، تنج ضرورة أن العقل إذا تصور شيئاً ما هو، فلا يزال بالقوة إلى إدراك المطابقة الحاصلة أو اللاحقة بين ما يدركه وموضوع إدراكه. وما هو بالقوة ففيه نقص يجب نفيه عنه تعالى فإذا الخ.

(١) بعد أن أثبت في الفصل السابق أن الحق موجود في الله، عقد هذا

الفصل لإثبات أن الله نفسه هو الحق.

كاملاً بكمال طارئ عليه بل هو كامل بنفسه كما ان وجوده كامل بنفسه على ما اثبتناه في ف ٢٨ . فبقي اذا ان جوهر الله هو الحق بعينه (١) .

و ٢ لان الحق خيرية العقل كما علمه الفيلسوف في ف ٣ من كتابه ٦ في علم الاخلاق . والله نفس خيريته كما بيناه في (ف ٣٨) . فاذاً الله حق نفسه ايضاً .

و ٣ ايضاً لا يمكن ان يقال على الله قولاً بالمشاركة، لانه نفس وجوده . ووجوده لا يقبل شيئاً بالمشاركة . والحق موجود في الله كما مر في الفصل المتقدم . فاذاً ان كان الحق لا يقال عليه قولاً بالمشاركة، فيجب ان يقال عليه قولاً بالذات كما تقدم بيانه في ٣٨ . فاذاً الله هو حق نفسه .

و ٤ ايضاً لان الحق بمعناه الحصري ، وان كان لا يوجد في الاشياء بل في الذهن كما قاله الفيلسوف (ف ٤ من ك ٥ في علم ما وراء الطبيعة) الا ان الشيء . قد يقال حق من حيث انه حاصل حقيقة على فعل طبيعته الخاصة .

(١) تحرير هذا البرهان ان الحق لما كان هو متصور العقل حال كونه (اي ذلك المتصور) مطابقاً للشيء المعقول، ولم يكن متصور عقل الله شيئاً اخر غير ذاته المعقولة، كان ان الحق هو نفس ذاته اي جوهره وجوهره كما تقدم في ف ٤٥ هو نفس وجوده الذي هو كامل بذاته لا بكمال طارئ عليه كما اثبت في ف ٢٨ . فينتج ضرورة ان جوهر الله نفسه هو الحق بعينه وليس الحق كاملاً طارئاً عليه .

ولهذا قال ابن سينا في ف ٦ من مقالته ٨ في الالهيات (١) « ان حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده الذي ثبت له » باعتبار ان ذلك الشيء هو من الفطرة بحيث يجعل الاعتقاد به صحيحاً صادقاً ، وباعتبار أنه يماثل الحقيقة الخاصة به التي هي في عقل الله (٢) ولكن الله هو نفس ذاته . فاذاً الله نفس حقه سواء كان كلامنا على حق العقل ام على حق الشيء .

و ٥ ايضاً لنا شاهد على هذا قول الرب الذي قاله عن نفسه « انا الطريق والحق والحياة » (يوحنا عدد ٦ ف ١٤) .

(١) وهذا في ترجمتنا اللاتينية عن النجاة وارد في (قسم ٢ من مقالة ٢ ف ٨) وتعريف ابن سينا هو تعريف حق الشيء . كما ستري .
(٢) مذهب القديس توما على ما قاله (في خلاصته جز ١ م ١٦ ف ١ مسألة ١ من المسائل الخلافية) ان الاشياء يقال لها حقة باعتبار ان نسبتها الى عقل الله، وباعتبار نسبتها الى العقل الانساني . اما باعتبار نسبتها الى عقل الله فهي حقة لمطابقتها لصورتها المثالية التي هي في عقل الله كما يقال للاشياء الصناعية حقة لمطابقتها لصورة الصناعة التي هي في عقل الصانع . وان الاشياء على هذا الاعتبار يقال لها حقة مطلقاً وبشكل معنى الحقيقة لتتوقفها من حيث وجودها على عقل الله . واما باعتبار نسبتها الى العقل الانساني النظري اعني العقل الذي لا يتوقف عليه وجودها، فانها يقال لها حقة بوجه من الوجوه، اعني من وجه انها من شأن طبيعتها ان توجد في العقل الانساني النظري اعتقاداً صادقاً عليها . فتكون نسبة الاشياء الى العقل النظري الانساني نسبة العرض . فيتحصل من ثم ان حق العقل له اعتباران اعتبار مطلق واعتبار اضافي وهذا ايضاً حكم حق الشيء . فلا اعتبار المطلق هو وجود الشيء اي انيته والاضافي هو نسبته الى العقل .

الفصل الحادي والستون

في ان الله هو الحق المحض الخالص الحقيقة

واذ تقرر هذا فواضح ان الله فيه الحق المحض الذي لا يمكن ان يمازجه بطل ولا خداع وذلك :

١ لان الحق (١) لا يمتثل معه البطل كما ان البياض لا يمازجه السواد . وليس الله حقاً فقط بل هو نفس الحقيقة . فاذاً يستحيل ان يكون فيه البطل .

٢ ايضاً ان العقل لا يخطأ عند ما يعرف ان شيئاً ما هو (٢) كما ان الحس لا يخطأ في موضوعه المحسوس ، وكل معرفة في عقل الله انما حالها حال معرفة العقل للشيء ما هو كما بيناه في ف ٥٨ . فاذاً يستحيل ان يكون في معرفة الله ضلال او خداع او بطل .

(١) يريد بالحق ههنا الحق بمعناه المجرد اذا كان قائماً بذاته ، وكذا قل في البياض .

(٢) لان موضوع العقل الخاص هو ماهية الشيء . اي ان الشيء ما هو ، والقوة لا تضل بادراك موضوعها الخاص كما ان الحس لا يضل في ادراكه موضوعه الخاص ، وذلك لانه على ما قاله القديس (في خلاصته جز ١ م ٧ ف ٢) كما ان الشيء يحصل له الوجود بصورته ، كالانسان يكون انساناً بصورته التي هي الانسانية ، كذلك القوة المدركة يحصل لها الادراك بشبه الشيء المدرك ، وشبه الشيء المدرك هو ما هو الشيء . فكما ان الشيء لا يخاف عن الوجود الذي له بحسب صورته ، كذلك القوة المدركة لا تخاف في الادراك عما يكون شبه صورتها

٣ ايضاً ان العقل لا يضل في المبادئ الاولى ، ولكنه قد يضل في النتائج التي يتوصل اليها بالبرهان . وعقل الله لا يبرهن ولا يستعمل الانتقال العقلي كما ثبت في ف ٥٧ . فاذاً لا يمكن ان يكون فيه بطل او خداع .

٤ ايضاً كما كانت القوة الداركة ارفع سمواً كان موضوعها من الكلية في مقام اسمي ، ويسع تناوله اشياء كثيرة ، ولذلك كان ان ما يدركه البصر بالعرض (١) يدركه الحس المشترك او الخيلة على انه منطوت تحت موضوعه الخاص . وقوة العقل الالهي هي في منتهى السمو في المعرفة . فاذاً كل المعلومات انما نسبتها اليه نسبة المعلومات التي تعرف بالخصوص وبالذات لا بطريق العرض . والقوة الداركة لا تضل في مثل هذه . فاذاً من المستحيل ان يضل عقل الله في شيء معلوم (اي شأنه ان يعلم) .

(١) قال « بالعرض » لان المحسوسات تدرك على ثلاثة اضرب : احدها ما يدرك اولاً وبالذات كالألوان وغيرها من المحسوسات الخاصة ، فان البصر يدركها اولاً وبالذات . والثاني بالذات لكن لا اولاً ، كالشكل والحجم مثلاً . فان البصر يدركها بالذات لكن لا اولاً . والثالث لا اولاً ولا بالذات بل بالعرض كأن يدرك البصر الانسان لا من حيث انسان بل لانه عرض لهذا الماوان ان يكون انساناً (خلاصة جز ١ م ١٧ ف ٢) . فقال : فالحس لانه اسمي من الحس الخاص يكون نطاق ادراكه اوسع من الحواس الخاصة فانه يدرك المحسوسات الخاصة والتي بالعرض ايضاً ، وهكذا العقل لانه اسمي يكون نطاق ادراكه اوسع ويدرك الكلليات . وعقل الله في منتهى السمو . فاذاً يدرك جميع المعلومات كأنها معلومات له خاصة وبالذات لا بالعرض .

وهو أيضاً ان الفضيلة العقلية (١) هي كمال العقل في المعرفة وليس يتفق ان العقل باعتبار فضيلته العقلية يقول البطل وانما يقول الحق دائماً . وقول الحق هو الفعل الحسن للعقل والفضيلة من شأنها ان تجعل الفعل خيراً . وعقل الله انما هو اكمل طبعاً من عقل الانسان الذي كماله بفضيلته العقلية وذلك لانه (اي عقل الله) في غاية الكمال . فبقي اذاً انه يستحيل ان يكون في عقل الله بطل .

و٦ أيضاً ان معرفة الانسان انما علتها بنوع ما هي الاشياء، ومن هذا يتحصل ان المعلومات قياس العالم الانساني لان ما

(١) يريد بلفظ الفضيلة العقلية تلك الملكة التي تولي العقل النظري الكمال الواجب للملاحظة الحق، والحق ملحوظ اليه باعتبارين: باعتبار انه معلوم بذاته، وباعتبار انه معلوم بغيره . وما كان معلوماً بذاته حكمه حكم المبدأ الذي يُعرف به غيره . والحق المعلوم بذاته هو الذي يُدركه العقل، ولهذا كانت تلك الملكة المكتملة للعقل تسمى عقلاً اذ العقل ملكة المبادئ. (خلاصة جز ١ قسم ٢ م ٧ ف ٢) لان العقل يعبر عنه عند اللاتين بلفظة *Intellectus* من *Intus legere* ومعناها الاطلاع على باطن الشيء . والوقوف على دخليته وكنهه . وعليه فلا يقال اننا نعقل الاشياء الا اذا احطنا علماً بماهيته او اذا عرفنا المبادئ الاولى اي تلك القضايا والمقدمات التي تحدث فينا تصديقاً من غير سبب يوجبه غير ذواتها كالكل اعظم من الجزء، اذ من مجرد ادراكنا الكل والجزء يحصل لنا هذا الحكم الكل اعظم من الجزء . ولهذا قال الماتن ان العقل باعتبار فضلية حده العقلية لا يقول البطل بل الحق دائماً لانه يدرك الحق المعلوم بذاته ولكنه يخطأ عند ادراكه الحق المعلوم بغيره كما مر بك في ما سلف من القول .

يحكم به العقل انما يكون حقاً لان الشيء هو كذلك (اي كما حكم) لا بخلاف ذلك . واما عقل الله فانما هو بعلمه علة الاشياء كما مر بك (في ف ٥١) وعليه يجب ان يكون علم الله قياساً ومقداراً للاشياء . كما ان الصناعة قياس المصنوعات . فان كلاً من المصنوعات انما يكون كماله على مقدار مطابقته للصناعة . فينتج اذاً ان نسبة عقل الله الى الاشياء كنسبة الاشياء الى عقل الانسان (١) والبطل الحاصل عن عدم مطابقة

(١) يعني ان الاشياء التي يتوقف وجودها على عقل الانسان يستمد منها العقل علمه بها فتكون هي بمثابة القياس الذي ينبغي للعقل ان ينطبق عليه ليكون علمه حقاً . فعقل الله الذي انما هو بعلمه علة جميع الاشياء يجب ان يكون هو القياس الذي يجب ان تنطبق عليه جميع الاشياء على انه مثالها ضرورة وجوب مطابقة الشيء لمثاله المعقول، لكي يصدق عليه اسم الحق لان الحق في الشيء هو مطابقته للعقل اي لمثاله المعقول، كما ان حق البيت مثلاً انما هو بمطابقته لمثاله الذي في عقل البنّاء، فان لم يكن مطابقاً له كان البطل في البيت لا في عقل البنّاء . ولذلك قال الماتن لو قدر انه ليست مطابقة بين عقل الله والاشياء لوجب ان يكون البطل في الاشياء لا في عقل الله، وليس في الاشياء بطل اذ ليس يمكن ان يكون شيء على خلاف مايعرفه الله، ثم لان كل شيء يحظه من الحق كحظه من الوجود فاذاً ايس بطل في الاشياء بالقياس الى عقل الله ألا في تلك التي يمكن الخروج بها عن ترتيب الله من حيث هو علة الاشياء، كما هي افعال المختارين التي هي الخطايا . واما كون الاشياء يقال لها باطلة بالقياس الى عقل الانسان الذي لا تتعلق به فالكلام عليه مسهب في الخلاصة اللاهوتية جز ١ م ١٧ ف ١ فراجع

عقل الانسان للاشياء انما وجوده في العقل لا في الاشياء .
فاذا لو قدر فوات كل مطابقة بين عقل الله والاشياء لكان البطل
في الاشياء لا في عقل الله، ومع ذلك ليس في الاشياء بطل لان
حظ الشيء من الحق بنسبة حظه من الوجود . فاذاً ليس يكون
عدم مطابقة بين عقل الله والاشياء ولا يمكن ان يكون في
عقل الله بطل بته .

و٧ ايضاً لانه كما ان الحق هو خير العقل كذلك البطل
هو شره ، فاننا يميل بنا طبعنا تشوقاً الى معرفة الحق وينفر بنا
من الانخداع بالباطل . وليس يمكن ان يكون في الله شر كما
تبين في ف ٣٩ . فاذاً ليس يمكن ان يكون فيه بطل .

و٨ من اجل هذا قيل في ع ٤ ف ٣ في الرسالة الى اهل
رومية : الله صادق . وفي ع ٥ ف ١ من رسالة يوحنا الاولى : ان
الله نور وليس فيه ظلمة البتة .

الفصل الثاني والستون

في ان حقيقة الله هي الحقيقة الاولى والعظمى

(خلاصة جزء ١ م ١٦ ف ٥)

مما قررناه الى هنا يتضح جلياً ان حق الله هو الحق الاول
والاعظم وذلك :
١ لانه كما يكون حال الاشياء في الوجود كذلك تكون

حالتها في الحقيقة (١) كما يظهر مما قاله الفيلسوف (في ك ٢ من
الالهيات) وذلك لان الحق والوجود يتساوقان (٢) فان الحق انما
يوجد عندما يقال ، ان ما هو هو وما ليس هو ليس هو . ولكن
وجود الله هو الوجود الاول والمتناهي في الكمال . فاذاً حقيقة
الله هي الحقيقة الاولى والعظمى .

و٢ ايضاً لان ما يثبت لشيء ثبوتاً بالذات ، فانه يكون
ثابتاً له باسمى نوع من الثبوت . والحق يقال على الله قولاً
بالذات كما تبين (في ف ٦٠) فحقيقته اذاً هي الحقيقة الاولى
والعظمى .

(١) يريد بلفظ « الحال » النصيب من الشيء ، فيكون المعنى ان نصيب
الشيء من الحق بنسبة نصيبه من الوجود ، فحيثما يكن الشيء له وجود اعظم
يكن له حق اعظم ، وذلك لان الحق والوجود يتساوقان ، لان كل شيء
انما يكون قابلاً لان يدرك على قدر حصته من الوجود .

(٢) لقائل يقول كيف يتساوق الحق والموجود والحق موجود حقيقة
في العقل والموجود وجوده حقيقة في الخارج ؟ فالجواب ما قاله القديس توما في
خلاصته (جزء ١ م ١٦ ف ٣) ومفاده ان الحق له وجودان : وجود في
الخارج ووجود في العقل ، فالحق الموجود في الخارج يساوق الموجود بحسب الجوهر
والقول اذ ان كل موجود حق ويعكس اي كل حق موجود . واما الحق
الموجود في العقل فانه يساوق الموجود مساوقة ماثلة اي مساوقة المفسر
للمفسر ، بمعنى ان كل حق في العقل يوافقه شيء في الخارج وبالعكس ، اي
كل موجود في الخارج يوافقه عقل حق ، ولو نقل الله على القليل . فهذه
المساوقة بمعناها الاخير هي المشار اليها في المتن بدليل قوله : الحق انما يوجد
عندما يقال ان ما هو هو .

و٣ ايضاً ان الحق في عقلنا انما هو بمطابقته للشيء المعقول،
وعلة المطابقة الوحيدة كما يتضح من قول الفيلسوف (في ك ٥ من
الالهيات). فاذاً لما كان في عقل الله العقل وما يُعقل شيئاً واحداً
كان ان حقيقته تعالى هي الحقيقة الاولى والعظمى.
وه ايضاً لان ما كان المقدار والقياس في كل جنس من
الاجناس فانه الاكمل في ذلك الجنس، ولهذا فان الالوان تقاس
بالبياض. وحقيقة الله هي مقدار كل حقيقة، لان حقيقة عقلنا
تقدر بالشيء الذي في خارج النفس، اذ يقال ان عقلنا حق لكونه
مطابقاً للشيء وحقيقة الشيء التي تقاس على عقل الله الذي هو
علة جميع الاشياء كما سوف نبينه في ف ٢٤ في ك ٢ من مؤلفنا
هذا. كما ان حقيقة المصنوعات تقدر بصناعة الصانع، فان
الصندوق مثلاً يكون حقاً اذا طابق الصناعة. فاذاً لما كان
الله العقل الاول والمعقول الاول وجب ان تكون حقيقة كل
عقل مقيسة بحقيقته ان كان كل شيء انما يقدر بما هو الاول
في جنسه كما علمه الفيلسوف في ك ١٠ من الالهيات. فاذاً حقيقة
الله هي الحقيقة الاولى والعظمى والمتناهية في الكمال.

الفصل الثالث والستون

في ادلة الذين يريدون ان ينفوا عن الله معرفته للجزئيات
لقد قام قوم يحاولون ان ينفوا عن كمال معرفة الله معرفته
الجزئيات فنهجوا لاثبات ذلك سبعة مسالك :

١ المسلك الاول من نفس حالة الجزئيات قالوا : لما كان
مبدأ الجزئية وركنها انما هي المادة المعينة (١) لا يشبه ان الجزئيات
يمكن معرفتها بقوة غير مادية، ان كانت كل معرفة تتم بضرب
من التمثيل. وعليه فان القوى التي فينا تدرك الجزئيات انما
هي القوى التي تستخدم الالات المادية ليس غير كما هي الخيلة
والحس وما شاكل. واما عقلنا لانه غير مادي فانه لا يعرف
الجزئيات. فاذاً لا يكون عقل الله الذي هو اشد تنزهاً عن المادة
عارفاً بالجزئيات بالاولى. فاذاً لا يرى من وجه من الوجوه ان الله
يمكنه ان يعرف الجزئيات.

٢ المسلك الثاني ان الجزئيات ليست موجودة دائماً. فاذاً اما
ان تكون معروفة عند الله دائماً واما حيناً معروفة وحيناً لا.
فالاول محال لانه لا يمكن تعلق المعرفة بالمعدوم لان متعلق
المعرفة الاشياء الحققة، وما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون
حقاً. والقول الثاني ايضاً محال لان معرفة الله لا تقبل تغييراً
البتة كما تبين في ف ٤٥.

و٣ المسلك الثالث انه ليست الجزئيات جميعها توجد بالضرورة
بل بعضها يصدر على طريق الحدوث، ومن ثم فليس يمكن ان
تكون المعرفة بها صادقة الا عندما توجد لان المعرفة اليقينية هي

(١) نزيد بالمادة المعينة ما يعبر عنه القديس توما بقوله *Materia signata*
وهي عنده المادة الاولى عند تهيئها لقبول الصورة اي عند قبولها الكم
وغیره من الاعراض المخصصة.

التي يمتنع ان تضل . وكل معرفة تتعلق بالحادث الممكن لكونه مستقبلاً فهي قابلة للضلال . وذلك لانه قد يتفق ان يحدث ضد ما حصلت معرفته، والا اي وان كان ممتنعاً حدوث الضد فيكون الشيء ضرورياً (لا ممكناً)، ولهذا كان ان الممكنات المستقبلية لا يمكن ان يكون لنا بها علم بل ظن وتخمين . ولكن لا بد من فرض ان معرفة الله بالغة غاية الصدق والعصمة من الخطأ كما سلف بيانه في ف ٤١ . ثم من المستحيل ايضاً ان تحصل لله معرفة بشيء على طريق الحدوث والتجدد ، لانه غير قابل للتغيير كما اثبتناه في ف ٤٥ . فينتج اذاً من ذلك على ما يظهر ان الله لا يعرف الجزئيات .

و٤٦ والمسالك الرابع ان بعض الجزئيات علتها الارادة والمعالول قبل ان يوجد تستحيل معرفته في غير علمته ، لانه من قبل ان يحصل له الوجود في ذاته لا يمكن ان يكون له وجود الا في علمته . وحركات الارادة يستحيل ان يعرفها معرفة اليقين شخص آخر غير المرید الذي هي في حوزة مكنته . فاذاً يظهر من المستحيل ان يكون لله معرفة اذلية بمثل هذه الجزئيات التي علتها الارادة .

وه٤٧ دليلهم الخامس من ان الجزئيات غير متناهية (قالوا) غير المتناهي من حيث هو كذا مجهول ، لان كل ما يعرف يكون في احاطة العارف مقيساً ضرباً من القياس ، اذ ان القياس ليس شيئاً آخر غير تحقق الشيء المقيس . ولهذا كل صناعة

تنفر من اللامتناهيات . والجزئيات غير متناهية ولو بالقوة . فاذاً كون الله يعرف الجزئيات يرى مستحيلاً .

و٤٨ دليلهم السادس من كون الجزئيات خسيصة (قالوا) : لما كان شرف العلم يقاس بنوع ما بشرف المعلوم ، كان ايضاً ان خساسة العلوم تنعكس على العلم متعددة اليه . وعقل الله في نهاية من الشرف . فاذاً لا يطبق شرفه ان يعرف محتقرات الجزئيات ومستخسأتها .

و٤٩ دليلهم السابع من ان في بعض الجزئيات شراً قالوا : لما كان المعروف موجوداً في العارف ضرباً من الوجود وكان يستحيل ان يكون في الله شر كما بيناه في ف ٣٩ يتحصل على ما يظهر ، ان الله لا يعرف البتة الشر والعدم ، اذ لا يعرفهما الا العقل الذي هو بالقوة ، اذ عدم لا يمكن وجوده الا في القوة . فينتج من ثم ان الله لا معرفة له بالجزئيات التي فيها شر وعدم .

الفصل الرابع والستون

في ترتيب ما سنقول فيما يتعلق بمعرفة الله

اننا دفعاً للضلال المتقدم وابانة لكمال معرفة الله يتعين علينا بذل الجهد في تقصي الحقيقة في ما يتعلق بكل دليل دليل من الادلة الموردة آنفاً قصد أن ننبذ ما كان منها مضاداً للحق . وعليه فاننا نبين أولاً ان عقل الله يعرف الجزئيات (ف ٦٥) وثانياً

انه يعرف ما ليس موجوداً بالفعل (ف ٦٦) وثالثاً انه يعرف الحوادث الممكنات المستقبلية (ف ٦٧) ورابعاً انه يعرف حركات الارادة (ف ٦٨) وخامساً انه يعرف غير المتناهيات (ف ٦٩) وسادساً انه يعرف خسائس الموجودات وما كان منها في غاية الصغر (ف ٧٠) وسابعاً واخيراً انه يعرف الشرور والاعدام جميعها او كل نقص اياً كان (ف ٧١) فنقول .

الفصل الخامس والستون

في معرفة الله للجزئيات

(المحاضرة ف ١١ م ١٢ قسم ١)

هاتِ الآن نبين ان الله يستحيل ان تفوته معرفة الجزئيات فنقول .

١ قد تبين في ف ٤٩ ان الله انما يعرف جميع ما سواه من حيث (١) انه علة جميع ذلك، ومعلولات الله الحاصلة على الوجود انما هي الاشياء الجزئية، فان الله انما هو علة للاشياء من حيث انه يجعلها موجودة بالفعل وليست الكليات قائمة بذاتها

(١) لفظة « بحيث » ليست ههنا دالة على سبب المعرفة بمعنى ان كون الله علة للاشياء هو سبب معرفته لها، فان هذا لا يستقيم، لان الفاعل الذي يفعل بالعقل معرفته تسبق فعله، فليس اذاً هذا مراد الماتن وانما « بحيث » ما خوزة هنا للدلالة على مصاحبة المعرفة للعلة حتى يكون المعنى ان الله لما كان علة للاشياء بذاته وهو يعقل ذاته فاذاً يعقل الاشياء بتعقله ذاته .

بل ليس لها وجود الا في الجزئيات، كما اثبتته الفيلسوف في ك ٧ من الالهيات . فاذاً ليس يعرف الله الاشياء معرفة بكليتها فقط بل يعرفها بجزئيتها ايضاً .

٢٠ لانه اذا عرفت المبادئ التي تقوم بها ذات الشيء فتعرف ضرورة ذات الشيء، كما انه متى عرفت النفس الناطقة والجسم الانساني عرف الانسان . وذات الجزئي يقومها المادة المعينة والصورة المشخصة، كذات سقراط مثلاً فانها تقوم من هذا الجسم المشار اليه وهذه النفس كتقوم الانسان الكلي من نفس ومن جسم، كما يتضح من ك ٧ من الالهيات . ومن ثم فكما ان هذين (اي النفس والجسم) يقمان في تعريف الانسان الكلي كذلك تلك (اي هذه النفس وهذا الجسم) تدخل في تعريف سقراط ان كان ممكناً حده .

فاذاً كل من حصلت له المعرفة بالمادة وبجميع ما تتعين به المادة وبالصورة المتشخصة في المادة فلا تغرب عنه معرفة الجزئي . ومعرفة الله تتصل بالمادة وبالاعراض المشخصة وبالصور، لانه لما كان تعقله نفس ذاته (ف ٤٥) كان لا بُد من ان يعقل كل ما هو موجود في ذاته الالهية نوعاً من الوجود، على ان كل الاشياء التي لها وجود ما اياً كان هذا الوجود فانما هي موجودة في قدرة ذاته وجودها في مصدرها الاول إذ إنه تعالى المبدأ الاول الكلي لكل وجود (ف ١٣) وليس المادة والعرض خارجتين عن هذا الوجود لان المادة هي الموجود بالقوة والعرض الموجود في غيره .

فاذاً ليست معرفة الجزئيات تفوته تعالى .

و٣ ايضاً لان طبيعة الجنس لا تعرف حق المعرفة ما لم تعرف فصوله الاولى (١) ولواحقه الخاصة به فلا تعرف طبيعة العدد اتم معرفة ما لم يعرف الورث والشفع منه، والكلي والجزئي فصلان للموجود (٢) او لاحقان بذاتها به . فاذاً ان كان الله بمعرفته ذاته يعرف طبيعة الموجود العامة فمن الضرورة ان يعرف الكلي والجزئي معرفة تأمة . ولكن كما أنه لا يكون قد عرف الكلي معرفة كاملة اذا عرف معنى الكلية وجهل الشي . الكف كالانسان والحيوان ، لذلك اذا عرف معنى الجزئي ولم يعرف هذا

(١) وذلك لانه لا يمكن ان طبيعة الشي . تعرف حق المعرفة ما لم يعرف انها كيف تكون في الوجود الخارج والجنس ، لانه كل كلي ليس يمكن وجوده في الخارج من حيث هو كذا ما لم يتعين بفصل يحدده ، مثلاً هذا الجنس « الجسم » لانه كلي يستحيل وجوده في طبيعة الاشياء . ما لم يلحقه هذا الفصل وهو كونه متنفساً وهذا واضح .

وتقييد الماتن الفصول بقوله « الاولى » يفيد ان الجنس باعتباره في ذاته يكفي لوجوده في الطبيعة تعيينه بفصل من فصوله الاولى ، كما افادك المثل الذي ذكرناه . واما كون الجنس مسع فصله الاول كالجسم المتنفس مثلاً لا يمكنه الوجود في طبيعة الاشياء . ما لم يكن حساساً ايضاً ، فذلك لا يقتضيه الجنس من حيث هو بل من حيث يكون جنساً لما تحته كما ان الجسم المتنفس جنس للحساس الذي تحته .

(٢) قوله « الكلي والجزئي فصلان للموجود » لا يريد به انها فصلان حقيقيان ، اذ تقدم ان الموجود ليس بجنس يتنوع بالفصول ، وانما هما فصلان باتساع المعنى لدالتهما على نوعين متضادين في الوجود لا يدل عليهما اسم الموجود .

او ذاك الجزئي المشار اليه فلا يكون قد عرف الجزئي .

فاذاً لا بد من ان يكون الله عارفاً للجزئيات .

و٤ ايضاً لان الله كما انه نفس وجوده فكذلك هو نفس عرفانه كما تبين ف ٤٥ . ومن كونه نفس وجوده يلزم ان يوجد فيه كل كمالات الوجود وجودها في مصدرها الاول للوجود كما تبين في ف ٢٨ . فاذاً يجب ان يوجد في معرفته كل كمال المعرفة وجوده في مصدر المعرفة الاول . ولكن ذلك لا يكون له اذا فاتته معرفة الجزئيات . اذ ان كمال معرفة بعض العارفين قائم بمعرفة الجزئيات .

فاذاً من المستحيل ان لا يكون لله معرفة بالجزئيات .

وه ايضاً لان ما يحدث غالباً في جميع القوى المترتب بعضها مع بعض ، ان القوة الاعلى فيها تتناول اشياء اكثر مما تتناوله القوة السفلى مع بقائها واحدة ، واما القوة الادنى فانها تتناول اشياء اقل ، ومع ذلك فانها تتكثر بالنسبة الى تلك الاشياء كما يتضح لك من قوة الوهم والحس ، فان قوة الوهم وهي واحدة يتناول ادراكها جميع ما تدركه الحواس الخمس بل واكثر من ذلك (١) والقوة العارفة في الله انما هي اسمى كثيراً من

(١) ولعترض يقول ان هذا المبدأ وهو ان القوة الاسمى يشمل تناولها ما تشمل القوة الادنى واكثر من ذلك غير صحيح باطلاقه ، لان عقلنا لا يدرك الجزئيات التي ندركها بالوهم والحس من حيث هي جزئيات . فاذاً مبني هذا البرهان فاسد . نحيب ان هذا المبدأ وهو ان كل ما تقوى عليه القوة

القوة العارفة التي في الانسان . فاذاً كل ما يعرفه الانسان بقواه المختلفة اي بالعقل والوهم والحس فالله يلحظه بلحظة عقله الواحد والبسيط . فالله اذاً عرّاف للجزئيات التي ندرکہا بالوهم والحس .

السفلى تقوى عليه القوة التي هي اعلى منها اما بنفس الوجه الذي تقوى عليه السفلى او بوجه اشرف، انما هو صحيح باطلاقة فان عقلنا وان كان لا يدرك الجزئيات من حيث هي كذا، اي من حيث هي مكتشفة بالعوارض الخارجية المشخصة، فانه مع ذلك يدركها ادراكا اشرف لانه يدركها ادراكاً غير مادي . ثم ما يدركه منها هو اكل لانه يدرك ماهيتها لا عوارضها . واما كون القوة العليا تقوى على ما تقوى عليه القوة السفلى وعلى اكثر من ذلك بالوجه والطريقة التي تقوى عليها القوة السفلى ، فذلك مشروط بان لا يكون في القوة العليا مانع حاصل لها من اعتبارها بجالة من احوالها ، كما هي حالة عقلنا المتصل بالجسد، فان هذه الحالة تقضي عليه ان لا يدرك الجزئيات الا بالصور المنتزعة من الشخصيات والتي هي مثل الكلّيات . واما اذا انفصل عن الجسم فانه حينئذ لا يدرك الجزئيات بصور منتزعة عن المادة بل بصور مفاضة . وليست حال عقل الله كذلك فليس فيه هذا المانع اذ لا يدرك الجزئيات بصور منتزعة عن المادة، لانه لا يتناول ادراكه من الاشياء بل من ذاته الالهية التي هي مثال الجزئيات التي هو علتها . فاذاً لما كان عقل الله اشرف بلا نهاية من عقل الانسان ومن قوة الوهم والحس، وجب ان يدرك الجزئيات بنوع افضل واكمل من ادراك العقل والوهم والحس لها، وعليه فانه يفضل عقل الانسان بادراكه الجزئيات بجزئيتها الامر الذي لا يقوى عليه العقل ويفضل الوهم والحس بادراكه ليس فقط اعراض الجزئيات المادية بل ايضاً بجوهرها وماهيتها . وهذا الادراك الاخير يعجز عنه الحس والوهم .

٦ لان عقل الله لا يأخذ المعرفة من الاشياء كما يأخذها عقلنا، بل الاولى ان يقال انه تعالى علة الاشياء بمعرفته، كما سوف يتضح ذلك (ف ٢٤ ك ٢) وهكذا تكون المعرفة التي يعرف الله بها الاشياء في حكم المعرفة العملية (١) لن تكون كاملة الا اذا اتصلت بالجزئيات، لان غاية المعرفة العملية انما هو العمل، والعمل ليس يكون الا في الجزئيات . فاذاً معرفة الله بالاغيار يتناول نطاقها الجزئيات .

٧ ايضاً ان المتحرك انما يتحرك عن محرك يحرك بالعقل والشوق كما سبق بيانه (في ف ٤٤) وليس محرك يحرك بالعقل يمكنه ان يوجد الحركة الا اذا عرف المتحرك من حيث انه من شأن طبعه ان يتحرك بالحركة المكانية، اي من حيث انه يشار اليه بهنا وبالان، اذاً من حيث انه جزئي . فينتج ان العقل الذي هو محرك للمتحرك الاول يعرف هذا المتحرك الاول من حيث هو جزئي . فاما ان نضع ان هذا المحرك هو الله، وحينئذ حصل المقصود، واما ان نضعه شيئاً آخر دون الله وحينئذ ان كان عقل هذا الاخير يمكنه ان يدرك الجزئي بقوة نفسه فلان يكون في مكنة عقل الله ادراكه بالاولى .

٨ ايضاً ان الفاعل هو اشرف من المنفعل والمفعول كما

(١) قوله «المعرفة العملية» لا يريد به ان في الله معرفتين معرفة عملية ومعرفة نظرية، لانه تعالى يعرف ذاته والاغيار بمعرفة واحدة . ولكن لما كانت معرفته للاغيار معطية لها الوجود في الخارج وصفها بانها عملية بهذا المعنى .

ان الفعل اشرف من القوة (١) فاذا الصورة التي هي من رتبة ادنى لا يمكنها بفعل نفسها ان توجد شبهها في رتبة اعلى . واما

(١) في الكلام البليغ الوارد في هذا العدد رد متين على الاعتراض الوارد في عدد ١ من ف ٦٣ وهو هذا : اذا كنا ننفي عن عقلنا معرفة الجزئيات فالسبب في ذلك ان عقلنا غير مادي والجزئيات مادية ، والمعرفة ليست تحصل الا بتشابه العارف والمعرف . والحال الله اشد تنزهاً عن المادة من عقل الانسان فاذا .

وخلاصة الجواب ان هذا الاعتراض لا يستقيم في حق الله لقوات مثلية السبب بين المعرفتين ، فان معرفتنا مستمدة من الاشياء ومعرفة الله بخلافها لانها علة الاشياء . فلما كانت المعرفة قائمة بحصول التشابه بين العارف والمعرف كان ان مثل هذا التشابه لا يحصل في عقلنا الا بفعل الاشياء المحسوسة في قوانا العارفة بان توجد في قوانا العارفة شيئاً لها موافقاً للقوة العارفة لتحقيق التشابه المذكور . وصورة الاشياء المحسوسة لكونها مادية وعن رتبة ادنى من القوة الناطقة يستحيل عليها ان توجد في عقلنا غير المادي شيئاً لها غير مادي كما تقتضيه المعرفة العقلية . ولهذا كانت صورة الاشياء المحسوسة لا تفعل فعلها الا في القوى التي تستخدم الآلات المادية كالحس والوهم وما شاكل . وهذا هو السبب الذي من اجله لا يمكن للاشياء المحسوسة ان توصل شبه صورتها الجزئية الى العقل ولا للعقل ان يدرك الاشياء الجزئية ، وانما يدرك ماهية تلك الاشياء الجزئية مجردة عن لواحق المادة كما يوصلها اليه العقل النعال .

واما معرفة الله لكونها علة الاشياء وعليه الله تقع على جزئيات الصور المحسوسة فانها اي معرفته تشمل متناولة جميع الاشياء الجزئية بجزئيتها ، فيتحصل من ذلك ان السبب الذي من اجله يقال ان معرفة العقل الانساني لا تتعلق بالجزئيات ، ليس يكون قوت التشابه بين لامادية الصور المعقولة ومادية صور المحسوسات ، لان مثل هذا التشابه فان في عقل الله ؛ بل السبب الحقيقي هو لان عقلنا يأخذ معرفته عن الاشياء المحسوسة التي لا يمكنها ان توجد في العقل شبه جزئيتها من

الصورة العليا فيمكنها بفعلها ان توجد شبهها في الرتبة الادنى ، كما ان قوى الكواكب غير القابلة للفساد توجد صوراً قابلة للفساد في هذه الاشياء السفلية ، واما القوة القابلة للفساد فيمتنع عليها ان تعطي صورة غير قابلة للفساد .

وكل معرفة انما تتم بمشابهة العارف للمعروف مع فرق ان المشابهة التي في معرفة الانسان انما تحصل فيها بفعل الاشياء المحسوسة في قوى الانسان العارفة واما المشابهة في معرفة الله فبعكس ذلك ، لانها تحصل عن فعل صورة عقل الله في الاشياء المعروفة . فاذا صورة الشيء المحسوس لكونها مشخصة بماديتها ليس يمكنها ان توجد شبه جزئيتها ابجاءً يجعله غير مادي البتة بل جل ما يمكنها انها توصله الى القوى التي تستخدم الآلات المادية . واما اتصال ذلك الشبه بالعقل من حيث انه يعرى عن جميع لواحق المادة وشرائطها فذلك يتم له بقوة العقل الفعال . وهكذا يمتنع على شبه جزئية الصورة المحسوسة ان تلامس عقل الانسان . واما شبه صورة عقل الله لانها تتصل بجميع الاشياء حتى بخسائسها التي تتناولها عليته فانها تبلغ حتى جزئية الصورة المحسوسة والمادية .

فاذا عقل الله يقوى على معرفة الجزئيات ، واما عقل الانسان فلا .
و٩ ايضاً لانه ان كان الله لا يعرف الجزئيات التي يعرفها

حيث هو كذا بل ذلك الشبه مستمد له من المحسوسات بقوة العقل الفعال . ولهذا قلنا ان الاعتراض لا يستقيم . وجميع هذا دقيق وجليل فاحفظه .

الناس أنفسهم ايضاً لزم عن ذلك هذا الحال الذي لزم به اريسطو
ابيندكلس (في ك ١ في النفس) وهو ان الله يكون حينئذ
في غاية من الجمالة .

١٠ ويؤيد هذه الحقيقة التي جئنا على اثباتها كلام الكتاب
المقدس ، فانه يقال في عدد ١٣ ف ٤ عبر : وما من خليقة مستترة
امامه بل كل شيء عارٍ مكشوف الباطن لعينيه . وقيل في
عدد ١٦ ف ١٦ ابن سيراخ : لا تقل ساقوا ري عن الرب العلي
احداً من العلي يذكركني .

١١ ايضاً يتضح مما قلناه كيف ان الاعتراض على هذه الحقيقة (١)
لا يستقيم استنتاجه لان الذي يعقل عقل الله به وان لم
يكن مادياً فانه مع ذلك شبه المادة والصورة على انه المبدأ
الاول الموجد لكلتيهما .

(١) قوله « الاعتراض » يريد به الاعتراض الاول المذكور عدد ١ ف ٦٣
القائل ان القوة اللامادية يمتنع عليها ان تعرف الجزئي المادي لان المعرفة
انما تحصل بتشابه العارف والمعرف . قال الماتن وعز من قائل : انكر
المقدم واجيب على البرهان ان الذي يعقل عقل الله به وان لم يكن مادياً
فانما هو شبه المادة والصورة على انه المبدأ الاول الموجد لكلتيهما (اه)
ويجب ان تعلم ان قوله « شبه المادة والصورة » يريد به الشبه المثل للشيء
الذي تقتضيه المعرفة ويكفي لها ، لا الشبه المثل اعني الشبه الذي يدل على
مشاركة في الطبيعة . وهذا ايضاً دقيق فاعلمه .

الفصل السادس والستون

في ان الله يعرف اللاموجودات (١)

(خلاصة جزء ١٢ م ١٤ ف ٩)

١

وثانياً يجب ان نبين ان الله لا تفوته معرفة اللاموجودات
ايضاً . لقد اتضح مما سلف في (ف ٦١) ان نسبة علم الله الى
الاشياء التي عُلِمَتْ ونسبة ما شأنه ان يعلم الى علمنا نسبة
واحدة ، وحال ما شأنه ان يُعلم بالنظر الى علمنا هي أن ما
شأنه ان يُعلم قد يمكن أن يوجد من دون ان يحصل لنا العلم
به . والفيلسوف في كلامه على المعقولات (فصل في المتضافات)
قد ذكر على هذا مثلاً : تربيع الدائرة . وهذا القول لا يعكس
(اي لا تعكس النسبة) . فاذا نسبة علم الله الى ما سواه من

(١) اللاموجود اي ما ليس موجوداً بالفعل على انواع ، لانه اما ان لا
يكون موجوداً الان لكنه قد وجد وهو الذي يعبر عنه بقولك « كان »
واما ان لا يكون موجوداً الان ولا وجد في الماضي ولكنه سيوجد في
المستقبل . وعرفه اريسطو بقوله المستقبل هو ما كان في علته متعيناً حصوله
على الوجود في الزمان الآتي . واما أن لا يكون موجوداً في الحال ولم
يوجد في الماضي وليس حصوله على الوجود في الزمان الآتي متعيناً له في علته ،
لانها ليست مستعدة وجازمة على ايجاده يوماً بل انما هو باقٍ بالقوة اعني الذي
يوجد في قدرة علته التي هي على حالها من عدم الاعتماد والتعين لايجاده
وهذا هو الممكن . ونريد بالعلة هنا الله والخليقة (خلاصة جزء ١٢ م ١٤ ف ٩) .

الاشياء هذه حالها وهي ان علم الله يجوز ان يوجد والاشياء معدومة (١)

و٢ ان حال معرفة عقل الله بالاجيار كحال معرفة الصانع بمصنوعاته (٢) وذلك لان عقل الله هو علتها بعلمه . والصانع بمعرفة صناعته يعرف ايضاً ما لم يكن قد صنعه بعد ، فان صور الصناعة تفيض عن علم الصانع على المادة الخارجة لصنع المصنوعات . وعليه فلم يكن مانع من ان يكون في علم الصانع صور لم تخرج الى الوجود ، فهكذا ايضاً ليس مانع يمنع من ان الله يكون له معرفة بالاموجودات .

و٣ ايضاً لان الله يعرف الاجيار بذاته من حيث انها الشبه

(١) عماد هذا البرهان هو ان المعلوم متقدم على علمنا تقدماً بالطبع لانه علمه ، اذ ان علمنا مستمد من الاشياء كما تقدم . وبخلافه علم الله فانه متقدم على كل معلوم لان الله علة كل شي . بعلمه . ومن المقرر انه اذا رفع المتقدم ارتفع المتأخر عنه ولا يعكس ، اي اذا رفع المتأخر ليس يلزم عنه ارتفاع المتقدم ، وقد يبقى المتقدم مع زوال المتأخر الا اذا كان المتأخر ملازماً للمتقدم بالطبع . ومن ثم قد يوجد المعلوم ولا يوجد علمنا به وهذا واضح . واما علم الله فانه قد يوجد حال كون المعلوم غير موجود . فاذا يمكن الله ان يعلم اللاموجودات .

(٢) يجب ان تعلم هنا ان معرفة الله للاجيار ومعرفة الصانع للمصنوعات تشتركان من وجه وتختلفان من وجه ، اما وجه اشتراكهما فان كلا من المعرفتين علة للمعروف واما وجه اختلافهما فلان معرفة الصانع تفترض سبق وجود المادة التي تفعل فيها اذ توجد فيها الصورة فقط ، واما معرفة الله فانها علة للمادة والصورة معا

المثالي لكل ما يصدر عنه كما سلف بيانه في ف ٥٤ . ولكن لما كانت ذات الله لامتناهية الكمال وكل شي غير محدود الوجود والكمال كان من المستحيل ان يكون مجمع الاشياء مساوياً لكمال ذاته الالهية (١) . فاذاً قدرته على تثليل ذاته تسع اشياء اكثر كثيراً من الاشياء الموجودة . فينتج من ثم ان الله ان كان يعرف قوة ذاته وكمالها فعرفته يشتمل تناولها ليس فقط الاشياء الموجودة بل الاشياء اللاموجودة ايضاً .

و٤ ايضاً ان عقلنا بنفس الفعل الذي يعرف به ان شيئاً ما هو يمكنه ان يحصل على معرفة الاشياء التي لم تكن بعد موجودة بالفعل (٢) فانه يمكنه ان يدرك ماهية الاسد والفرس

(١) وذلك لان كل شي . دون الله متناهي الوجود والكمال ومحدودهما فيستحيل ان يحصل من كمالات محدودة متناهية كمال غير متناهي ووجود غير متناهي كما يستحيل ان يحصل عن كميات معدودة متناهية كمية غير متناهية . فينتج اذاً ضرورة ان ذات الله غير المتناهية في الكمال والتي له القدرة ان يوجد على شبيها ومثلها اشياء غير متناهية يستحيل على الموجودات ان تساويها في الكمال . فاذاً ما يستتجه الماتن وهو ان الله ان كان يعرف قدرة ذاته فانه يعرف اللاموجودات نتيجة ضرورة قاطعة

(٢) ولكن يرد على هذا شك وهو ان معرفة الشي «هل هو» تتقدم على معرفة الشي . ما هو . فاذا ليس من معرفة الشي . «ما هو» يمكن ان يعرف ما ليس بعد موجوداً . والجواب عليه ان معرفة الشي . «هل هو» تتقدم معرفة الشي . «ما هو» مبدأ صادق على المعرفة المكتسبة اي التي يحصلها بالاكساب لا على غيرها ، وليس يصدق ذلك القول على معرفة الله التي هي علة كل موجود ، كما انه لا يصدق على معرفة الصانع لمصنوعه اذ ان العلة

في حال كون هذين الحيوانين معدومين . وعقل الله يعرف معرفة من يعرف ان شيئاً ما هو فتتناول معرفته لا الحدود فقط بل القضايا ايضاً كما تبين في ف ٥٩ . فاذاً يمكنه ان يعرف ايضاً الاشياء الالاموجودة .

وه ايضاً ان معلولا ما يمكن سبق معرفته في علته كما ان الفلكي اذا تتبع باعتباره نظام الحركات السموية يمكنه ان يعرف الكسوف المستقبل .

ومعرفة الله بالاشياء معرفة بالعلة لانه عندما يعرف ذاته التي هي علة الجميع يعرف الاغيار بانها معلولاته كما سلف اثباته في ف ٤٩ .

فاذا ما من مانع يمنع من ان يعرف ايضاً ما لم يكن موجوداً بعد .

و ايضاً ان تعقل الله لا تعاقب فيه كما ان وجوده ليس متعاقباً ، وانما كله موجوداً معاً ودائماً البقاء وهذا هو معنى الازلية (١)

متقدمة على معلولها . فاذاً حيثما تكن المعرفة علة للشيء . لا يصح ان يقال ان معرفة الشيء . « هل هو » تتقدم على معرفة الشيء . « ما هو » لان العلة معطية الشيء . وجوده ، فوجوده الذي يسأل عنه « بهل هو » متأخر بالضرورة عن معرفة العلة له انه « ما هو » .

(١) الازلية هنا بمعنى سرمدية وقد عرف بولسيوس السرمدية (في كتابه التعزية ٣) قال : هي امتلاك الحياة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملاً . قال « امتلاك الحياة » لان ما هو سرمدي حقيقة ليس موجوداً فقط بل هو حي ايضاً . والحياة تطلق بنحو ما على الفعل بخلاف الوجود . وابتداء

اما الزمان فانما استمراره بتعاقب المتقدم المتأخر . وعليه فتكون نسبة الازلية الى كل مدة دوام الزمان كنسبة الغير المتجزى .

الدوام يظهر انه يعتبر بحسب الفعل اكثر من اعتباره بحسب الوجود ، ولهذا كان الزمان ايضاً عدد الحركات (خلاصة جزء ١ م ١٧ ف ١) . وقال « الغير منتهية » لاشارة الى ان السرمدية لا بداية لها ولا نهاية ، اي لا اول ولا اخر لان كليهما نهائية . وقال « كله معاً » مريداً بلفظ « الكل » لا ما له اجزاء بل مجرد الكمال بحيث لا ينقصه شيء . فلا ينتظر شيئاً . وقال « امتلاك » لا لان السرمدية تمتلك لان السرمدية ضرب من الدوام والدوام لا يمتلك ، بل أراد ان السرمدية لا تقبل التغيير ولا الزوال وما يمتلك انما يحوز بثبات وطهانية فكان السرمدي اثبتة بالتملك . ومن هذا التعريف يتحصل ان السرمدية تختص بامرين جوهرين بان الذي في السرمدية لا بداية له ولا نهاية وبان السرمدية نفسها لا تعاقب فيها لكونها كلها موجودة معاً دفعة واحدة .

ولكي تفهم ما يلي يجب ان تعلم ان السرمدية والزمان يشتركان من وجه ويختلفان من وجوه . اما اشتراكهما فلان كليهما يرد بمعنى المقدار لان كليهما مقدار دوام الشيء ، ولكن هذا الاشتراك لا يجعلهما من جنس واحد وذلك لوجوه الاختلاف الالائية . واما اختلافهما فاولاً لان الزمان مقدار الشيء . المتعاقب والمتجزى . وهو الحركة واما السرمدية فهي مقدار الوجود الغير المتجزى . والغير قابل للتغير بل الموجود كله معاً وهذا الوجود هو الوجود الالهي .

وثانياً يازم عن الاختلاف المذكور اختلاف آخر وهو ان الحركة التي تقدر بالزمان منقسمة الى اجزاء متعاقبة اذا ازال جزء منها عقبه آخر واذا وجد جزء . فينتظر آخر وعليه كان لا بد من ان الزمان ينقسم هو نفسه الى اجزاء ماضية ومستقبلية . وبخلافه السرمدية فانها لما كانت مقدار غير

الى المتصل . وزيد بغير المتجزى . لا الذي هو طرف المتصل والذي لا يكون مع كل جزء من اجزاء المتصل . فإن ما يشبه هذا انما هو أن الزمان . بل زيد بغير المتجزى . ذلك الذي هو خارج

المتجزى . وجب ان لا تكون متجزئية وان لا يكون فيها ماضٍ ومستقبل بل ان تكون كلها حاضرة معاً فتكون نسبة السرمدية الى كل دوام الزمان كنسبة الغير المتجزى الذي ليس فيه تغير ولا قبل وبعد والخارج عن الزمان المتصل المتعاقب والذي ليس يتقضي وجوده الى هذا المتصل المتعاقب . وتفهماً لهذا قد شبه الماتن الزمان والسرمدية بالدائرة ومركزها قال

ان اخذت نقطة معينة في الدائرة فهذه النقطة وان كانت غير متجزئة فلا تواجه نقطة غيرها في الوضع بل تكون بالضرورة قبلها او بعدها واما المركز الذي هو خارج عن الدائرة فانه وان كان غير متجزى . فيحاذي مع ذلك بالخطوط المستقيمة المنجزة منه اليها كل نقطة من نقط المحيط الذي يدور حوله فاذا اعتبرت نقط الدائرة بعضها بالقياس الى بعض وجدت ان هذه النقطة قد تركت بمركبتها هذا المحل ولست قبلت محلاً اخر وهكذا هلم جرا كل واحدة من تلك النقط بحيث يمكنك ان تقول مقدراً تلك الحركات بالزمان هذه الحركات بالنسبة الى بعضها منها ما قد مضى ومنها ما هو في الحال ومنها مستقبل .

واما المركز الذي تتحرك الدائرة حوله فلا يصح لك ان تضعه بالماضي والاستقبال بل هو مستقر ثابت وحاضر لجميع تلك النقط فكذلك قل في السرمدية فانها موجودة مع كل جزء من اجزاء الزمان ومع كله ، وكذلك كل الزمان وكل جزء من اجزاء الزمان ومع كله ، وكذلك كل الزمان وكل جزء من الزمان . وجود مع السرمدية كلها لعدم قبولها التجزؤ . والتعاقب . وعلى مثل هذا النحو يعرف الله في كل ازليته جميع ما يحدث على كل مرور الزمان كانه حاضر له .

عن المتصل وهو مع ذلك حاضر الوجود مع كل جزء من اجزاء المتصل او مع كل نقطة هي في المتصل المعين والمشار اليه . وذلك لان الزمان لما كان لا يتجاوز الحركة كان ان الازلية التي هي بمعزل عن كل حركة البتة ليست بشي . من الزمان . ثم لما كان وجود الازلي لا يزول كانت الازلية محاضرة (اي حاضرة الوجود) لكل زمان ولكل آن من آتات الزمان . ولنا في الدائرة ما يمثل ذلك نحواً من التمثيل . فان نقطة ماُشار اليها في الدائرة وان كانت غير متجزئة فليسة مقارنة الوجود في الوضع لكل نقطة غيرها ، لان الترتيب الوضعي هو الذي يجعل الدائرة دائرة . واما مركز الدائرة الذي هو خارج عن محيطها فانه يقابل كل نقطة معينة من نقط الدائرة على خط الاستقامة . فاذا كل ما يوجد في كل جزء من اجزاء الزمان ، وان كان بالقياس الى الجزء . الآخر من الزمان ماضياً او مستقبلاً فانه موجود مع الازلي كانه حاضر له ، والازلي لا يمكن لشي . ان يكون حاضر الوجود معه إلا مع كله لانتهاء التعاقب فيه . فاذاً كل ما يحدث على مرور الزمان كله فإن عقل الله يعرفه في كل ازليته معرفة المشاهدة كانه حاضر له مع انه ليس كل ما يحدث في جزء من الزمان يكون دائماً الوجود .

فبقي اذاً ان الاشياء التي باعتبار مرور الزمان ليست كائنة بعد انما هي منكشفة له تعالى ومعروفة عنده .

فاذاً قد تبين بهذه الأدلة ان الله له معرفة بالاموجودات .
الا ان اللاموجودات ليست نسبة جميعها الى علم الله واحدة ، فان
ما هو منها غير كائن ولن يكون ولم يكن ، فالله يعرف كائنها
ممكنة لقدرته ، ومن ثم فانه لا يعرفها كائنها كائنة وموجودة في
ذاتها نحواً من الوجود ، بل يعرفها من حيث انها موجودة في
قدرته الالهية فقط . وسمى البعض هذا الضرب من المعرفة
معرفة بالادراك البسيط .

واما اللاموجودات الكائنة او التي كانت او التي ستكون
بالنظر اليها فالله يعرفها من حيث هي في قدرته وفي علمها الخاصة
بها وفي ذواتها . ويسمى هذا الضرب من المعرفة معرفة بالرؤية اي
المشاهدة . لان الاشياء التي ليست بعد كائنة عندنا لا يرى الله
وجودها الذي لها في علمها فقط بل وجودها الذي لها في ذاتها
ايضاً من حيث ان ازليته لعدم تجزئتها حاضرة لكل زمان .
ثم ان الله مع ذلك يعرف بذاته وجود كل شيء . لان ذاته قابلة
لان تمثل باشياء كثيرة غير كائنة ولم تكن ولن تكون .

وايضاً ان ذاته انما هي شبه مثالي لقوة كل علة تكون
بها المعلومات سابقة الوجود في علمها .

ثم ايضاً ان الوجود الذي هو لكل شيء في ذاته انما هو
مستمد من ذاته تعالى استمداده عن مثاله .

فينتج ان الله انما يعرف اللاموجودات من حيث لها ضرب

من الوجود اما في قوته تعالى واما في علمها واما في ذواتها .
وليس في هذا شيء يناقض حقيقة العلم (١) .
٧ كل ما قدّمنا بيانه تؤيده شهادة الكتاب المقدس اذ
قيل عدد ٢٩ ف ٢٣ لابن سيراخ : هو عالم بكل شيء قبل
ان يخلق فكذلك بعد ان انقضى . وقيل في عدد ٥ ف ١
وقبل ان اصورك في البطن عرفتك .
٣

فينتج مما قدّمنا تقريره اننا ليس يضطررنا الامر الى القول
بما قاله البعض وهو ان الله يعرف الجزئيات بنوع كلي لانه يعرفها
في علمها الكلية كما يعرف الفلكي هذا الكسوف لا من حيث
انه هذا الكسوف المشار اليه بل من حيث انه يحدث عن
المقابلة او الحيلولة . اذ قد بينا ف ٤٥ ان معرفة الله تتأدى الى
الجزئيات من حيث هذه هي في ذاتها .

الفصل السابع والستون

في ان الله يعرف الجزئيات الحادثة المستقبلية (٢)
(خلاصة جز ١٠ م ١٤ ف ١٣ و ١٤)

ومما قررناه قريباً يتضح نحواً من الواضح ان علم الله

(١) ما ذكره في هذه البرهان رد على الاعتراض ٢ الوارد في ف ٦٣

(٢) ترسيد بلفظ الحادثة (ويعبر عنها بلفظ الممكنات) ما يسمى
« contingens » وهو ما ليس ضروري الحكم ومتى فرض حكمه .

بالجزئيات الممكنة في عصمة من كل ضلال مع بقاء الممكنات على حالها من الامكان . وذلك :

١

١ لأن الممكن لا ينافي صدق المعرفة به إلا من جهة انه مستقبل الحدوث لا من جهة انه حاصل الوجود . لان الممكن متى كان مستقبلاً حدوثه فهو ممكن أن لا يكون وعليه فالذي يعتقد ان هذا المعدوم الممكن سوف يحدث فيمكن ان يكون اعتقاده باطلاً ، لأن ما ظنه أنه سوف يحدث إن لم يحدث بالواقع

الاجاب أو سلب موجوداً لم يفرض منه محال . فيكون معنى الفصل ان الله يعرف المستقبلات التي ليس حصولها ضرورياً ولا لازورياً ويسمونها ايضاً الحوادث او المعدومات الممكنة . وقصد الماتن بهذا الفصل دفع الاعتراض الثالث الوارد في ف ٦٣ . وتبيداً لفهمك مايلي يجب ان تعلم ان الاشكال في معرفة الجزئيات الممكنات معرفة صادقة حقة انما هو قائم بهذا وهو ان الجزئيات الممكنة متغيرة ومحتملة للوجود واللاوجود ، فاذا لا يمكن ان تقع عليها معرفة صادقة يقينية لان المعرفة اليقينية هي معرفة ان ما هو مع عدم الخوف بان يكون ليس ، وبالعكس . فاذا المعرفة اليقينية تتوقف على الوجود الذي هو مبني الحق ولهذا كانت معرفتنا للجزئيات الممكنة ليست تكون يقينية لجواز ان لا تكون ، ونحن نعتقد انها تكون وبالعكس . ثم هنا اشكال آخر في معرفة الله لمثل هذه الجزئيات وهو ان كان الله يعرفها قبل كونها فمن الضرورة ان تكون ، والا كانت معرفة الله لها باطله وهذا محال . فاذا قد صارت تلك الممكنات ضرورية وبطلت ان تكون ممكنة في ذاتها وفي هذا تناقض . ولهذا قال القديس ان الله يعرف منذ الازل الممكنات الجزئية وليست معرفته لها تزيل عنها امكانها بل تبقى ممكنة وقابلة للتغير .

فقد ضلت معرفته ، واما في حال وجوده فيستحيل ان لا يكون موجوداً في الزمان الذي هو موجود فيه (١) ولكنه قد يمكن ان لا يكون موجوداً في الاستقبال ولكن هذا لا يتعلق بالممكن من حيث هو موجود بل من حيث هو مستقبل الوجود (٢) ولهذا فان الذي يرى رجلاً يركض فقال انه يركض فقولاه هذا وان كان من الممكنات لا يزيل شيئاً من يقين الحس

(١) لان ما كان موجوداً فهو ما دام موجوداً ، ضروري الوجود . وهذا القول صادق بمعنى الجمع اعني ان ما هو موجود يتنوع عليه ، ما دام موجودا ان لا يكون موجوداً بحيث يستحيل عليه وهو موجود ان ينقلب غير موجود ونقيضه محال اذ لو قلت : ما هو موجود فهو غير موجود في زمان هو موجود فيه فقولك فيه تناقض . وقلت انه صادق بمعنى الجمع لان امتناع عدم وجوده حال ما هو موجود بالاقناع المطلق الذاتي غير صحيح ، لان الممكن وان وجد فهو في حد ذاته ممكن ان لا يكون ؛ فيتحصل من ثم ان الممكن الحاصل على الوجود ، لكونه ما دام موجوداً لا يمكن في حال ما هو موجود ان لا يكون موجوداً فهو ضروري الوجود . وعليه صح ان تقسم عليه المعرفة اليقينية لضرورة وقوعها على ما هو ضروري من الوجه الذي تقع عليه المعرفة ولهذا قال الماتن ان الممكن لا ينافي يقينية المعرفة الا من جهة كونه مستقبل الحصول لان المستقبل غير متحقق الوجود فالمعرفة به تحتل الصدق والكذب .

(٢) معنى هذه العبارة ان الممكن الوجود ، وان لم يكن ممكناً ان لا يكون في الزمان الذي هو موجود فيه وفي حال ما هو موجود ، كما رأيت في الحاشية المتقدمة ، فهو مع ذلك باعتبار إمكانه الذاتي المطلق لم يزل ممكناً فيمكنه ان لا يكون بعد الزمان الذي هو موجود فيه اي غداً مثلاً وهذا الامكان خاص لا بالزمان الذي هو موجود فيه بل بالمستقبل .

وصدقه . فإذا كل معرفة وقعت على الممكن حال كونه موجود
فقد تكون صادقة يقينية . ورؤية عقل الله تقع منذ الازل
على كل حادث من الحوادث التي تجري على ممر الزمان كانه
حاضر لها كما تبين في الفصل السابق . فبقي اذاً انه لا مانع من
ان يكون لله منذ الازل معرفة بالممكنات منزهة عن كل ضلال .
و ٢ ان الممكن والضروري يختلفان من جهة وجود كل
منهما في علته (١) . فان الممكن انما هو في علته بحيث وجوده ولا

(١) هذا البرهان لا يخلو من الاشكال فكشفاً لما فيه من الغموض يجب
ان تعلم ان المعاول ضرورياً كان او ممكناً، يعتبر من وجيز، ومن وجه انه
شيء، او طبيعة قائمة بذاتها، ومن وجه انه معاول علة ما . وكذا يمكن
اعتبار الضرورة والامكان اي من حيث هما طبيعتان ومن حيث معاويلتهما عن
علة ما . اما بالاعتبار الاول فالضروري ضروري في كل حال، من احواله،
لانه ليس يزول ولا يمكن ان لا يكون . وكذا الممكن باعتباره في
حد ذاته ومن حيث هو شيء ما، فهو ممكن دائماً ابداً، لان حده انه ما
من شأنه ان يزول وان يكون ولا يكون فالضرورة اذاً صفة ذاتية للضروري
كما ان الامكان صفة ذاتية للممكن وذاتيات الشيء لا تتغير في حال من
الاحوال . واما اذا اعتبر الشيء من جهة انه معاول علة، فالضروري منه ما
صدر ضرورة عن علة فاعلة بالضرورة وبلا مانع يمنعها من الفعل، والممكن
منه ما من شأنه ان يصدر وان لا يصدر لانه كيفما يمكن وجوده عن علته فهو دائماً
معاول ممكن اي معاول علة يمكن منعها عن الفعل . وعلى هذا يختلف الممكن
عن الضروري ولهذا قال الماتن « ان الممكن والضروري يقع الاختلاف
بينهما من جهة وجود كل واحد منهما في علته » . ولكن المعاول نفسه
يمكننا اعتباره لا من جهة وجوده في علته فقط بل من جهة نوع وجوده اي

وجوده عنها ممكنان . واما الضروري فليس يمكن ان لا يوجد
عن علته . واما اذا اعتبرنا كل واحد منهما من حيث هو في
ذاته فلا يختلف الواحد منهما عن الآخر من حيث الوجود الذي
هو مبنى الحق . لان الممكن باعتبار انه موجود في ذاته ليس
فيه معنى الوجود واللاوجود بل الوجود فقط وان كان الممكن
يجوز ان لا يكون في مستقبل الزمان .

وعقل الله يعرف منذ الازل الاشياء لا من حيث الوجود
الذي لها في عللها فقط بل من حيث الوجود الذي لها في ذاتها
ايضاً كما سبق في الفصل المتقدم .

فاذا ما من مانع يمنع من ان يكون الله عارفاً بالممكنات
معرفة اذلية ومعصومة من الخطأ .

وجوده الحاصل له في ذاته وبهذا الاعتبار لا يختلف الممكن عن الضروري
وعلى هذه قال الماتن « واما اذا اعتبرنا كل واحد منهما من حيث هو موجود
في ذاته فلا اختلاف بينهما من حيث الوجود الذي ينبني عليه الحق » وذلك
لان الممكن الذي كان ممكناً باعتباره في علته، متى حصل على الوجود بالفعل
تثبت له الضرورة . لانه كما ان المعاول الضروري من حيث اعتبار وجوده في
ذاته متعين للوجود ولا يمكن ان لا يوجد، فكذلك المعاول الممكن اذا
اعتبر من هذه الحيثية فقد تعين وجوده وفي حال وجوده لا يمكنه ان لا
يكون موجوداً ما دام موجوداً، وان كان يمكن ان لا يكون في مستقبل
الزمان كما رأيت في الفصل السابق . فيستجيب اذاً ان الممكن والضروري لا
يختلفان من هذه الحيثية . وبهذا المعنى قال الماتن « لان الممكن باعتباره
في ذاته ليس فيه معنى الوجود واللاوجود بل معنى الوجود فقط » وهذا
جليل فاعلمه .

و٣ ايضاً كما ان العلة الضرورية يصدر عنها معلولها بلا محالة، فكذلك العلة الممكنة التامة، ان لم يمنعها مانع، يصدر عنها معلولها بلا محالة (١) ولما كان الله يعرف كل شيء كما تبين في ف ٥٠ كان انه يعرف لا علة الممكنات فقط بل ايضاً الموانع التي تحول دون فعلها. فاذا يعرف معرفة اليقين ان الممكنات هل تكون ام لا تكون.

و٤ ايضاً ليس يتفق ان يكون المعلول اكمل من علته ولكنه يتفق ان يكون انقص منها. ومن ثم فلمّا كانت المعرفة فينا تنسبب عن الاشياء قد يحدث اننا لانعرف الضروريات معرفة بالضرورة بل معرفة احتمال وظن راجح. وكما ان الاشياء هي عندنا علة لمعرفتنا، فكذلك معرفة الله هي علة الاشياء المعروفة. فاذا لا مانع من ان الاشياء التي لله بها معرفة ضرورية تكون هي حادثة وممكنة.

وه ايضاً (٢) ان المعلول الذي علته ممكنة لا يمكن ان يكون

(١) هذا صادق في معاومات العلل الطبيعية لا في المعاومات الصادرة عن الارادة المختارة اذ ان هذه لا تعرف معرفة يقينية الا عند معرفة الارادة حال كونها منجزة للفعل.

(٢) في هذا البرهان رد على الاعتراض القائل: معرفة الله هي علة الاشياء. وهي اي المعرفة ضرورية والعلة الضرورية لا يصدر عنها معلول ممكن. فقال يلزم هذا الاعتراض فيما لو كانت معرفة الله هي العلة القريبة للمعاومات. ولكنها العلة البعيدة والعلة البعيدة وان كانت ضرورية فالمعلول يكون ممكنًا ان كانت علته القريبة ممكنة ومثل على ذلك تأثير النبات. وسبب

ضرورياً، والا عرض ان يوجد المعلول والعلة مرفوعة. ولكن للمعلول الاخير علة قريبة وعلة بعيدة. فاذا ان كانت العلة القريبة ممكنة فلا بد من ان يكون المعلول ممكناً وان كانت العلة البعيدة ضرورية؛ كما ان النبات، وان كانت حركة الشمس ضرورية، فلا يشمر بالضرورة لاعتراض العلة الواسطة الممكنة دون إثارة. ومعرفة الله وان كانت بذاتها علة للاشياء المعروفة الا انها علة بعيدة. فاذا كون الاشياء المعروفة ممكنة لا ينافي ضرورة معرفته تعالى (١) اذ قد يتفق ان تكون العلة الواسطة ممكنة.

ذلك ما قاله القديس توما نفسه في كتابه في الحلق مبحث ٢ ف ١٤ ومناذره: لما كان لا بد لايجاد المعلول المتوقف على علتين من فعل العلتين كان ان نقص احدهما يوجد نقصاً في المعلول ولهذا فان كانت احدى العلتين ممكنة سواء كانت الاولى ام الثانية فالمعلول ممكن لا ضروري ولا يصح القول بانه ان كانت الواحدة منها ضرورية فالمعلول يكون ضرورياً لان نقصه لا بد منه للوجود بولد نقصاً في الماويل. فاننا نرى في القياس ان معغراه ان كانت من الممكنات فالنتيجة تكون من الممكنات ايضاً وان كانت كبراه من الضروريات.

(١) تكملة للنائدة يجب ان تعلم ان ضرورة معرفة الله من حيث هي علة للاشياء ضروريتان: ضرورة ذاتية من حيث علته في حد ذاتها بان يكون لها جميع ما يقتضيه اليجاد من التأهل والاستعداد بحيث يستحيل ان لا تكون كذلك. وهذه الضرورة ثابتة لمعرفة الله بالاطلاق. ثم ضرورة تتعلق بالمعلول وهي ان تكون بحيث لا يمكنها ان لا ترجسد المعلول كما نقول ان حركة الافلاك هي علة ضرورية لكسوف الشمس، وانحساف القمر.

٦ ايضاً ان معرفة الله بالاشياء لا تكون حقة وكاملة ان كانت تلك الاشياء لا تحدث على الوجه الذي عرف الله انها تحدث عليه . ولكن لما كان الله عرافاً بكل الوجود الذي هو مبدأه كان عارفاً لكل معلول لا كما في ذاته فقط بل كما هو بالنسبة الى كل علة من علله . ونسبة الممكنات الى عللها القريبة اما هي ان تصدر عنها صدوراً على سبيل الحدوث والامكان . فاذا الله يعرف ان بعض الاشياء يحدث وان حدوثه يكون بطريق الامكان وعلى هذا فليست معرفة الله اليقينية والحقة تريل عن الاشياء امكانياتها (دفع الاعتراضات المتقدمة)

فيسبتين اذاً مما قدمناه كيف يندفع الاعتراض النافي عن

فهذه الضرورة ليست في معرفة الله بالاطلاق اعني ان معرفة الله للاشياء المعروفة ليست علة ضرورية بحيث لا بد لها من ان توجد المعلول ولا يمكنها ان لا تجده والا كان الله فاعلاً لما هو خارج بالضرورة لا بالاختيار كما زعمه بعض الفلاسفة الاقدمين . وانما هي ضرورة بضرورة الفرض وعدم التغيير . اما ضرورة الفرض هذه فهي : ان فرض انه كان في معرفة الله ان هذا المعلول سيكون فالمعلول سيكون، ويستحيل ان يتنع من ان يكون . واما ضرورة عدم التغيير فهي ان يعرف الله بعض الاشياء أنه يوجد فيستحيل حينئذ ان تتغير معرفته . فلا ينتج من ذلك ان المعلول، لأنه لا يمكن ان لا يكون الا على وضع هذا الفرض (انه ضروري ولا يمكن لان الضرورة الفرضية لا تريل عنه الامكان . فكون سقراط جالساً مثلاً شي . ممكن وحادث بالاطلاق ولكن كونه جالساً الان فجوسه يكون ضرورياً عند فرض جلوسه لانه من الضرورة ان يثبت له الجلوس ما دام جالساً .

الله معرفة الحادثات الممكنات وذلك لان تغير المتأخرات لا يستلزم تغير المتقدمات اذ يتفق ان العلل الاخيرة الحادثة تصدر عن علل أولى ضرورية . والاشياء المعروفة عند الله ليست متقدمة على معرفته تعالى كما هي حال الاشياء المعروفة عندنا بل هي متأخرة عنها فاذاً ان كان ما هو معروف عند الله جائزاً فيه التغير فلن يلزم عن ذلك ان معرفة الله يمكن ان تضل او يلحقها شيء من التغير . فاذاً (ان قلنا ذلك) نقع في المغالطة المعروفة بالغلط من التالي (١) ولكن لان معرفتنا الاشياء المتغيرة قابلة للتغير ظننا

(١) الغلط المعروف بالغلط من التالي محله فيما اذا اوجبت ينتج المقدم من التالي كما ينتج التالي من المقدم او قلت انه يصح الاستنتاج من نقيض التالي الى نقيض المقدم كما يصح الاستنتاج من نقيض التالي الى نقيض المقدم . مثال الاول : ان كان انساناً فهو حيوان فاذاً ان كان حيواناً فهو انسان . النتيجة باطلة كما هو بين . ومثال الثاني ان كان انساناً فهو حيوان فاذاً ان لم يكن حيواناً فليس انساناً (النتيجة صحيحة) واما لو قلت ان كان انساناً فهو حيوان فاذاً ان لم يكن انساناً فليس حيواناً فالنتيجة باطلة . ووقع مثل هذا الغلط غالب في القياسات الشرطية كما رايت وقد يقع في غيرها من القياسات التي قد ترجع الى الشرطية كما لو قلت الانسان يركض فاذاً كل حيوان يركض . وهذا في حكم قولك ان كان الحيوان يركض فالانسان يركض .

ولكن هذا الاستنتاج من التالي الى المقدم ومن نقيض المقدم الى نقيض التالي يقع صحيحاً اذا كان التالي والمقدم واحداً بالمعنى او كان الواحد حداً للآخر كقولك ان كان انساناً فهو حيوان ناطق فاذاً ان كان حيواناً ناطقاً فهو انسان . فغلط الاعتراض قائم بأنه يجعل معرفة الله للاشياء كعرفتنا لها

ان مثل هذا التغير ضروري الحدوث في كل معرفة .

اذ قيل ان معرفتنا للاشياء القابلة للتغير هي قابلة للتغير فاذاً كل معرفة لمثل هذه الاشياء هي قابلة للتغير . ولهذا قد انكر الماتن مقدم القياس واثبت ذلك بقوله ان معرفة الله متقدمة على الممكنات لانها علتها وتغير المعاول المتأخر لا يوجب تغيراً في علته ولا نقصاً كما يوجب المعروف عندنا تغيراً في معرفتنا لانها متأخرة عن المعروف لكونه عليها . فاذاً ليست كل معرفة واقعة على ممكن مستقبل الحدوث يجوز ان تكون جهلاً . ويجيب على برهان الاعتراض مسلماً بان الحادث المستقبل الذي يعرفه الله هو ضروري ولكن لا بالضرورة المطلقة بل بالضرورة الضرورية التي عرفتها بالحاشية السابقة ، ولكنه قد يرد على القسم الاول من جواب القديس توما بان يقال ان تغير المتأخر وان كان لا يوجب ضرورة تغيراً في المتقدم الا انه يوجب في ما اذا كان لا بد من وجود المساواة بين المتقدم والمتأخر ، اذ لا بد حينئذ من انه اذا تغير الواحد فيتغير الآخر حفظاً للمساواة لانه اذا رفع من كمين متساويين جزء فيزول ما بينهما من التساوي ما لم يرفع من الكمين الثاني بقدر ما رفع من الاول . والحال يجب ان يكون بين معرفة الله والشيء المعروف مساواة حفظاً لصدق المعرفة اذ حقيقة صدق المعرفة قائمة بالمساواة اي المطابقة بين العقل والمعرف . فاذاً اذا لحق بالشيء المعروف تغيير فلا بد من ان يحصل في المعرفة تغيير بمعرفة جديدة للشيء . او اذا بقيت المعرفة الاولى على حالها فتكون كاذبة وغير مساوية .

والجواب ان هذا الاعتراض وان كان لا يخلو من الدقة ، ولكنك اذا علمت ان الزمان الذي يكون فيه الشيء على حالة من احواله ، نسبة الى معرفتنا شيء . ونسبة الى معرفة الله شيء . آخر كان لك ذلك مفتاحاً لحل الاشكال فان نسبة الزمان الى معرفتنا هي نسبته الى شيء موجود في الزمان ولهذا كان اننا اذا عرفنا حالة شيء معين كجلوس سقراط مثلاً انها حاضرة كان الجلوس المعروف ومعرفتنا مقدرين بالزمان الحاضر الذي فيه معرفتنا بحيث

و٢ ايضاً اذا قيل « الله عرف او يعرف هذا الشيء المستقبل المعين » فيؤخذ بين معرفة الله والشيء المعروف حد واسط هو

اذ اعتقدت ان سقراط جالس في الحال فيثبتهم منه ان جلوس سقراط حاصل في الزمان الحاضر الذي يكون معرفتي فيه . فان كان سقراط الذي اعتقد جلوسه في الحال هو ، في الواقع ، جالس في الحال ، حصلت المساواة بين معرفتي والشيء . وكانت معرفتي صادقة . واما اذا اعتقدت في جلوسه قبل حدوثه ولم يحدث بعد واعتقدت اليوم انه اي جلوسه يحصل غداً ولا يحصل غداً فانت المساواة بين الزمانين . ففي الحالة الاولى تكون معرفتي جهلاً وفي الحالة الثانية يتوقف صدقها على حصول الجلوس في الغد فان حصل صدقت والا كذبت . ولهذا كانت معرفة المستقبل قابلة للصدق والكذب لتوقفها على تحقق المعروف او عدمه والمعرف المستقبل الممكن قد يتحقق وقد لا يتحقق . وحينئذ قد تكون المساواة بين زمان معرفتي وزمان معروفها وقد لا تكون . وعليه فيكون السر في صدق معرفتنا لشيء معين انما هو المساواة بين زمان المعرفة وزمان المعروف ماضياً او حاضراً او مستقبلاً . فاذا فهمت هذا فقد اتضح لك الفرق بين صدق معرفتنا وصدق معرفة الله لان نسبة الزمان الى معرفة الله هي نسبته الى شيء غير متغير هو فوق كل زمان ولا اختصاص له بجزء من اجزاء الزمان بته لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته بحيث لا يمكن ان يتصور في حقه تعالى حاضر او ماض او مستقبل فتكون نسبة الزمان الى معرفة الله نسبتها الى ما لا يقدر الا بالازلية . وازليته التي لا تعاقب فيها ولا تغير تكون نسبتها الى جميع الازمنة سواء الموجودات جميعها مهما عرض لها من التغير والتعاقب فهي في جميع تغيراتها وتعاقباتها وفي جميع اجزاء الزمان التي تختص بها حاضرة لعينه تعالى على السواء . وعليه فيستحيل ان لا تكون بين معرفة الله وجميع معروفاته تلك المساواة المطلوبة لصدق المعرفة اذا ثبت تكون تارة ماضية وتارة حاضرة وطوراً مستقبلية حتى يصح ان يقال ان المساواة بين معرفته والاشياء فائتة

الزمان الذي يقع فيه القول . والذي يقال عنه انه معروف عند الله انما هو مستقبل بالنظر الى القول وليس بمستقبل بالنظر الى معرفته تعالى التي لكونها موجودة في آن الازلية هي في حالة الحضور لجميع الاشياء . فاذا رفعت زمان القول من الوسط فلا يصح ان يقال ان هذا المستقبل معروف كانه غير موجود بالنظر الى معرفة الله حتى يبقى مجال لهذا السؤال المسؤول به عن هذا المعروف هل يمكن ان لا يوجد ، بل الصحيح ان يقال ان هذا المعروف انما هو معروف معرفة ما هو مرئي ومشاهد وجوده . وعلى هذا يبقى محل للسؤال المذكور لان ما هو موجود فيمتنع من حيث اعتبار آن وجوده ان لا يكون موجوداً .

فالمغالطة اذاً حاصلة عن هذا وهو ان الزمان الذي نتكلم فيه موجود مع الازلية وكذلك الزمان الماضي الذي يُعبر عنه بقولنا « عرف » يواجد الازلية ايضاً ولهذا فنسبة الزمان الماضي والحاضر الى المستقبل تكون قد خصصت بالازلية وهذه

واما ما يثبته في الاعتراض من تساوي الكمّين فلا يلزم لان الكمّين من جنس واحد ويقدران بمقدار واحد . فاذا تغير احد الكمّين المتساويين زيادة او نقصاناً فانه كما تغير في ذاته فكذلك يتغير بالنسبة الى الكم الآخر الذي كان مساوياً له . ومن ثم ترتفع المساواة بينهما . واما ما هو معروف عند الله فانه وان تغير في ذاته فلا يتغير بالنسبة الى معرفة الله لما رايت من الاسباب وعليه فلا تنوّت المساواة بين معرفة الله والثي . المعروف عنده . وكل هذا جليل فأعرفه .

نسبة لا تصدق بوجه من الوجوه على الازلية ومن هذا تتولد المغالطة المعروفة بمغالطة العرض (١) .

٣ ايضاً ان كان كل شيء . انما يعرفه الله معرفة ما وجوده حاضر ومشاهد كان أن ما يعرفه الله ضروري هو ، كما ان كون سقراط جالساً ضروري ، لانه يُرى جالساً ، (نجيب) ولكن ذلك الضروري ليس ضرورياً بالضرورة المطلقة او كما يقول البعض بضرورة التالي بل ضروري بالضرورة الشرطية او بضرورة الاستنتاج . فان قولك مثلاً ان كان هذا يُرى جالساً فهو جالس قضية شرطية ضرورية . ولهذا ايضاً ان حوّلت هذه الشرطية الى حملية فقلت ما يُرى جالساً فهو بالضرورة جالس وضح ان هذه القضية ان اريد بها القول (٢) ومعنى الجمع فهي صادقة واما

(١) الغلط في العرض على ما يعرفه المنطق هو ان ينسب للمعروض (اي محل العرض) ١٠ ينسب لنفس العرض ايجاباً او سلباً . ويراد بالعرض هاهنا كل ما يتميز عن المعروض حقيقة او اعتباراً . ومثل ذلك هاهنا انهم عندما يقولون ان ما هو معروف عند الله هو مستقبل ومعدوم بمعنى انه مستقبل الحدوث بالنظر الى معرفته تعالى يوجبون للازلية النسبة التي للزمان الماضي او الحاضر او المستقبل لان الماضي والحاضر يوجدان مع الازلية وفي هذا الغلط بالعرض . لان نسبة الزمان الماضي او الحاضر او المستقبل لا تصدق على الزمان . من حيث هو مواجد للازلية بل لسبب آخر وهو للتمييز بين الزمان والازلية وعليه فلا يصح ايجاب هذه النسبة للازلية فتأمل .

(٢) قوله « ان اريد بها القول » معناه ان اعتبر القول من حيث قضيته فهو بمعنى الاجتماع والقضية صادقة فيكون المعنى ان قواك من يرى جالساً فهو جالس بالضرورة هو قضية ضرورية لان الجهة اي الضرورة شاملة

ان اريد بها الشي . ومعنى الانفصال فهي كاذبة . وعلى هذا النحو وجميع ما يشابهها من البراهين التي يُدلي بها الذين ينفون عن الله معرفة الممكنات الحادثات يقع فيها الغلط المعروف بغلط الاجتماع والانفصال (١) .

٣

اثبات القضية من نصوص الكتاب

واما كون الله يعرف المستقبلات الحادثات فالكتاب المقدس

اكل ما يقال فاذا القول مأخوذ بمعنى الاجتماع . واما قوله « ان اريد بها الشي . اي معنى الانفصال » معناه ان هذا القول « من يرى جالساً فهو بالضرورة جالس » ان نظرت فيها الى من هو جالس فتكون بمعنى الانفصال اعني ان هذا الذي يرى جالساً كسقراط مثلاً قد يصدق عليه ان يكون جالساً بالضرورة وان يكون جالساً لا بالضرورة وهذا هو الانفصال .

(١) لكي تفهم ما تقدم يجب ان تذكر ما علمته في المنطق عن غلط الاجتماع والانفصال واننا نورد لك ها هنا ما علمه ارسطو قال : غلط الانفصال محله فيما اذا استنتج مما هو صحيح منفصلاً صحته مجتمعاً ، مثلاً يمكن للجالس ان يثبي ولغير الكاتب ان يكتب فاذا يمكن ان يكون الجالس ماشياً وغير الكاتب كاتباً . فالمقدم صادق بمعنى الانفصال اعني يمكن للجالس ان يثبي ولكن لا يبقى جالساً . فاستدل من صحة ما هو صحيح منفصلاً صحته مجتمعاً . وكذلك قولك من هو الان متخرج في العاوم فانه قد تعلمها وسقراط متخرج في العاوم فاذا هو الان يتعلمها . الغلط في نقل الآن الذي هو زمان التخرج وجعله في النتيجة للتعلم .

واما غلط الاجتماع فهو الاستنتاج من صحة ما هو صحيح مجتمعاً صحته منفصلاً كقولك « ثلاثة » اعداد فرد « واثنان » عدد زوج ، واثنان وثلاثة خمسة ، فاذا خمسة زوج وفرد معاً .

يشهد بصدقه اذ قيل في عدد ٨ ف ٨ من سفر الحكمة : وتعلم (اي الحكمة) الآيات والعجائب قبل ان تكون وحوادث الاوقات والازمنة . وفي عدد ٢٤ ف ٣٩ لابن سيراخ لا شيء يخفى عن عينيه ينظر من دهر الى دهر . وقيل في عدد ٥ ف ٤٨ من اشعيا : اخبرتكم من ذلك الوقت ومن قبل ان يحدث اسمعتكم

الفصل الثامن والستون

في ان الله يعرف حركات الارادة

(خلاصة جزء ١٠ م ٥٢ ف ٢)

ويجب علينا اخيراً ان نبين ان الله يعرف افكار العقول ومشيئات القلوب في قدرتها وعلتها لانه المبدأ الكلي للوجود وذلك :

١ لان كل ما هو موجود بضرب من الوجود ايّ كان فالله يعرفه من حيث انه يعرف ذاته كما اتضح سابقاً ف ٤٩ . والموجود منه موجود في النفس ومنه موجود في الاشياء التي هي في خارج النفس . فالله اذاً يعرف فصول مثل هذا الموجود جميعها وجميع ما ينطوي تحتها . والموجود الذي في النفس انما هو الموجود الذي في الارادة او في العقل . فبقي اذا ان الله يعرف ما في العقل والارادة (١) .

(١) اعلم ان اسم الموصول « ما » في قوله « ما في العقل والارادة » لا يدل فقط على نفس افعال العقل والارادة من حيث هي اعراض بل يدل

و٢٠ ايضاً ان الله بمعرفته ذاته انما يعرف الاشياء على نحو ما تُعرف الآثار اي المعلولات بمعرفة عللها (ف ٤٩) فاذا الله بمعرفة ذاته يعرف جميع الاشياء التي يمتد اليها تناول عليته . وعليته يشمل تناولها افعال العقل والارادة . لانه لما كان كل شي . انما يفعل بصورته التي منها يكون وجوده للشيء . وجب ان ما هو المبدأ والينبوع لكل الوجود والذي منه كل صورة يكون نفسه مبدأ لكل فعل اذ ان آثار العلل الثانية مرجعها بالاصالة الى العلل الاولى . فاذا الله يعرف افكار العقل وعواطفه . و٣٠ ايضاً لانه كما ان وجوده تعالى هو الوجود الاول ومن اجل هذا فهو علة كل وجود فكذلك تعقله هو التعقل الاول فهو لذلك علة لكل فعل تعقلي . فاذا كما ان الله اذا عرف وجوده فيعرف وجود كل شي فكذلك اذا عقل تعقله وادارته فانه يعرف كل تفكير وكل ارادة .

و٤٠ ايضاً ان الله يعرف الاشياء ليس فقط كما هي في ذاتها بل بحسبها هي في عللها كما سبق بيانه في ف ٦٦ لانه يعرف نسبة العلة الى اثرها . والمصنوعات انما هي في الصانع بعقله وادارته كما ان الاشياء الطبيعية في عللها بقدرة تلك العلل فكما ان العلل الطبيعية انما تجعل آثارها شبيهة لها بقدرتها الفعالة

ايضاً على المواضيع التي تتعلق بها تلك الافعال وتنتهي اليها . على ان افعال العقل والارادة انما تستند نوعيتها من مواضيعها ولا تعرف تلك الافعال حق معرفتها الا اذا شملت المعرفة . مواضيعها التي تنوع هي بها .

فكذلك الصانع يعطى بقوة عقله مصنوعة بقوة عقله الصورة التي يكون بها شبيها لصناعته وكذلك الحال في كل ما يتم بقصد (١) فاذا الله يعرف الافكار والارادات .

وه٠ ايضاً ان معرفة الله بالجواهر المتعلقة ليست اقل من معرفته او معرفتنا بالجواهر المحسوسات . لان الجواهر العقلية انما معروفيتها اشد لانها اشد وجوداً بالفعل . والصور التي تتصور بها الجواهر المحسوسة والاميال التي لها ، انما هي معروفة عند الله وعندنا فاذاً لما كان تفكير النفس يتم بتصورها بصورة ما ، وكانت شهوتها مثلاً منها الى شي (٢) ما لتسميتنا ميل الشيء الطبيعي شهوة طبيعية ، لزم ان يكون الله عارفاً بافكار القلوب واميالها . و٦٠ لنا شاهد على صدق هذا آي الكتاب المقدس اذ يقال في عدد ١٠ مزمو ٧ : انك فاحص القلوب والكلى . وفي عدد ١١ ف ١٥ من الامثال : الجحيم والهاوية تجاه الرب فبالاخرى

(١) ان الدليل على الله القائل بقصد يفعل فعله عاقلاً . ويريداً ، هو انه يفعل مفعولاً شبيها بصورته ومشيبته . لان قولنا الفاعل يفعل بقصد انما معناه انه يفعل بحسب تصور عقله بمشاركة ارادته . فاذاً لا بد من ان يوجد في مفعوله لصورة شبيهة بتصور عقله وقصد ارادته اعني صورة شبيهة لابنفس فعل تصوره بل شبيهة بالصورة التي يتصورها ، ضرباً من الشبه يجعلها واحداً بالاعتبار . وعليه فلما كان الله يعرف الاثر بحسبها هو في عزم علته فانه يعرف فعل العقل وفعل الارادة اللذين يتأهل بهما التفاعل بالقصد الى انجاز عمله . (٢) سمي تفكير النفس وشهوتها صورة لان التفكير والشهوة او الميل فعلان مستقران في النفس والفعل صورة القوة .

قلوب بني البشر . وفي عدد ٢٥ ف ٣ من انجيل يوحنا : لانه يعلم ما في الانسان .

وسلطان الارادة على افعالها بحيث يكون في مكنتها ان تريد وان لا تريد ، انما ينفي تعين القوة الى شيء واحد ووقوع القسر عليها عن علة خارجة على الارادة ، ولكنه لا ينفي وقوع التأثير عن علة اعلى للارادة منها الوجود والفعل . وعلى هذا فان علة العلة الاولى التي هي الله تبقى على حالها بالنظر الى حركات الارادة حتى يمكن لله ان يعرف مثل تلك الحركات بمعرفة ذاته (١)

(١) هذا البرهان رد على الاعتراض الرابع الوارد في ف ٦٣ ومفاده : ان فعل الارادة انما هو في قدرة الارادة ، ولذا لا يعرفه الا المريد . ومعنى الرد ان السلطان الذي للارادة على افعالها يتضمن . معنيين : نفي وقوع القسر على الارادة من علة خارجة ، والا لم تكن مسلطة على فعلها ، ثم نفي تعيينها الى احد الضدين من الخارج ، والا بطلت ان تكون قادرة مختارة وكان حكمها كحكم العلل الضرورية بضرورة الاطلاق التي لا قدرة لها على احد الضدين . ولكن سلطانها هذا على افعالها لا يمكن ان ينتهي معه قبول الارادة لتأثير العلة العليا اي العلة الاولى ، لان العلة الاولى هي المعطية الوجود والحافضة له والمحركة القوة الى العمل لا تحريكها اضطراريا بل تحريكها هو على شاكلة القابل لاثرها ، اعني تحريكها غير رافع لاختيار الارادة ، لان الاثر يكون بالضرورة على شاكلة القابل له . وهذا دقيق فاحفظه

الفصل التاسع والستون

في ان الله يعرف اللامتناهيات (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٥ ف ١٣)

ثم بعد هذا يجب علينا ان نبين ان الله يعرف اللامتناهيات فنقول :

١

١ . ان الله بمعرفته نفسه انه علة الاشياء يعرف ما سواه كما سلف بيانه ف ٤٩ . والله يعرف علة اللامتناهيات ان كانت تلك اللامتناهيات موجودات ، لانه علة كل ما هو موجود . فالله اذا يعرف اللامتناهيات .

٢ . ان الله يعرف قدرته كمال المعرفة كما تبين لك في ف ٤٧ . وليست قدرة تعرف كمال معرفتها ما لم يعرف جميع ما تقوى عليه ، اذ العبرة في مقدار القوة اي كميته هو من وجه

(١) في هذا الفصل رد على الاعتراض ٥ الوارد في ف ٦٣ وهو : ان الجزئيات غير متناهية واللامتناهي من حيث هو لا متناه مجهول كما قاله الفيلسوف . فانه اذا لا يعرف الجزئيات .

فاراد القديس توما دفعا لذلك : اولاً ان يثبت ببرهان العقل وشهادة الكتاب ان الله يعرف اللامتناهيات . فاذا يعرف الجزئيات ولو فرضت لامتناهية . وثانياً ان يبين الفرق بين عقل الله وعقل الانسان بالنظر الى اللامتناهيات . وثالثاً ان يهدم بناء الاعتراض . ورابعاً ان يبين اي علم من علوم الله تنسب اليه معرفة اللامتناهيات .

ما لا تقوى عليه (١). ولكن لما كانت قدرة الله غير متناهية كما اتضح من ف ٤٣ كان تناولها يمتد الى اللامتناهيات .
فاذاً الله يعرف اللامتناهيات .

و ٣ ايضاً ان كانت معرفة الله يمتد تناولها الى كل ماهو موجود ضرباً من الوجود، كما اتضح في ف ٥٠، وجب ان يعرف لا فقط الموجود بالفعل بل الموجود بالقوة ايضاً . ولكن في الاشياء الطبيعية على ما اثبتته الفيلسوف ك ٣ من الطبيعيات موجوداً لامتناهياً بالقوة، وان لم يكن بالفعل . فاذاً الله يعرف اللامتناهيات كما ان الوحدة التي هي مبدأ العدد لو ادركت جميع ما هو في قوتها لادركت انواع الاعداد الغير المتناهيات لان الوحدة انما هي بالقوة كل عدد (٢).

(١) قال « من وجه ما » لان اعتبار مقدار القوة ينظر فيه بالاصالة الى كمال صورة القوة او طبيعتها، فيقال مثلاً ان شيئاً اكثر او اقل حرارة من حيث هو اكثر او اقل كمالاً في صورته التي هي الحرارة ثم قد يعتبر مقدار القوة من وجه آخر، وليس هذا بالوجه الاصيل، وهو اعتبار ذلك المقدار من جهة فعل القوة وموضوعها، اي ما تقوى عليه (خلاصة جز ١ م ٤٢ ف ١ على الاول) .

(٢) وذلك لانك اذا اضفت الى الواحد واحداً صار عدداً ثانياً، وان الى هذا واحداً صار ثلاثياً، وكذا هلم جراً الى اللانهاية، لاقتضا. طبيعة العدد قبول الزيادة دائماً . ولهذا صح القول ان الوحدة هي بالقوة ككل عدد وكل نوع من انواع العدد . فاذا ان كان الله يعرف كل ما في قوة الوحدة من الزيادات وكل ما في قوة المتصل من الانقسامات والتجزئات، فانه يعرف اللامتناهيات .

و ٤ ايضاً ان الله يعرف الاغيار بذاته كأنها (اي ذاته) واسط مثالي لتلك الاغيار (ف ٤٩) . ولكنه لما كان غير متناهي الكمال كما اتضح ف ٤٣ جاز ان تمثله اشياء غير متناهية حاصلة على كمالات متناهية (١) اذ ليس الواحد من تلك الاشياء المماثلة ولا الكثير منها مهما كانت كثرته يمكنه ان يساوي كمال المثال . وعلى هذا فانه يبقى دائماً ضرب من ضروب التمثيل يمكن لشيء ان يمثل به ذاته تعالى . فاذاً لا مانع يمنع من ان الله يعرف بذاته غير المتناهيات .

و ٥ ايضاً ان وجود الله هو نفس تعقله كما تبين ف ٤٥ فاذاً كما ان وجوده غير متناه كما تبين في ف ٤٣ فيكون كذلك تعقله غير متناه . وكما تكون حال المتناهي بالنظر الى المتناهي، كذلك حال اللامتناهي بالنظر الى اللامتناهي (٢) .

(١) لا يريد الماتن ان الاشياء التي يمكنها ان تمثل ذاته تكون لا متناهية وموجودة بالفعل، وانما يريد ان كل كمال من كالاته يمثل شي. فيبقى كمال آخر ثم آخر يمكن تمثيله الى اللانهاية ، وذلك لان كالاته تعالى غير متناهية ويستحيل تمثيل جميعها من المخاوف بالاستحالة المطلقة ، فضلاً عن انه يستحيل وجود اشياء طبيعية غير متناهية بالفعل . وكل كمال تمثله الخليفة فهو في الحقيقة متناه ضرورة لتناهي الخليفة .

(٢) ولقائل ان هذا التشبيه لا يستقيم لان المتناهي لا يستحيل ان يؤخذ كله برمته، وبخلافه اللامتناهي فانه يستحيل اخذه كله ، لان اللامتناهي على ما قال الفيلسوف هو ما مهما اخذ منه فيبقى دائماً لاخذ شي. اخر يمكن اخذه . نجيب ان اللامتناهي في حد ذاته يستحيل اخذه كله او ادراكه

فاذاً ان كان يمكننا ان ندرك بتعقلنا الذي هو متناهٍ المتناهيات
فكذلك يمكن لله ان يدرك بتعقله اللامتناهي اللامتناهيات .
و٦ ايضاً ان العقل الذي يعرف المعقول الاسمى ان تكون
معرفته بصغائر الامور اقل بل اعظم كما يتبين مما قاله الفيلسوف
كتاب ٣ في النفس . وهذا إما ينشأ عن ان عقلنا لا يفسده
إدراك المعقول السامي ولا يالحق به فتوراً أو كلاً كما يحصل
في الحس ، بل يزداد به كمالاً . والحال لو اخذنا موجودات غير متناهية
من نوع واحد كائنات غير متناهين او من انواع غير متناهية
فهذه وان كان بعضها او جميعها غير متناه بحسب الكم ، لو كان
هذا ممكناً ، فع ذلك جملة كل هذه تكون اقل لاتناه منه تعالى ،
لان كل واحدة من هذه وجميعها معاً انما وجوده وجود مقبول
ومحصور في ضمن نوع ما او جنس ما . وهكذا يكون متناهياً
من وجه ما . وعليه فانه ينقص عن لا تناهي الله الذي هو غير
متناه باللاتناهي المطلق كما سلف بيانه ف ٤٣ . وعليه فلما كان
الله يعرف نفسه كمال المعرفة (ف ٤٧) لم يكن مانع من
انه تعالى يعرف ايضاً جملة اللامتناهيات (١) .

اخذاً او ادراكاً تدريجياً ، بحيث يوخد منه جزء بعد جزء . كما يفعل عقائنا ،
ولكنه يستحيل ان يدرك كله . ما ودفعه واحدة من عقل غير متناه كما
هو عقل الله (خلاصة جز ١ م ١٤ ف ١٢ على الاول) .
(١) تحرير هذا البرهان ان الله يعرف المعقول السامي والغير المتناهي
الذي هو ذاته . فاذا يعرف صفات المعقولات وذلك لان العقل لا يكل عن

و٧ ايضاً كلما كان العقل اشد ادراكاً واصفى معرفة امكنه بمعرفة
شيء واحد ان يعرف اشياء كثيرة (١) كما ان كل قوة كلما كانت
اشد قوة كانت اشد وحدة . وعقل الله غير متناه في قوة الفعل
والكمال كما تبين فيما سلف ف ٤٥ . فاذا يمكنه ان يعرف اللامتناهيات
بشيء واحد هو ذاته .

و٨ ان عقل الله كامل بالكمال المطلق كما ان ذاته كذلك
ف ٤٥ . فاذا ليس ينقصه كمال معقول . والشيء الذي عقلنا بالقوة
اليه ، انما هو كماله المعقول . ولكن عقلنا هو بالقوة الى جميع الصور

ادراك معقول سام كما يكل البصر مثلاً من نور الشمس ، بل يزداد كمالاً .
والحال الموجودات اللامتناهية كيف كان لاتناه فيها فتبقى انقص لاتناهيًا من
لاتناهي الله ، لان وجود جميعها وجود مقبول ومنحصر في جنس او نوع ما ،
وعليه فليس لاتناهيها لاتناهيًا مطلقاً بل مقيداً . فاذا لا مانع من ان الله
الذي يعرف المعقول اللامتناهي باللاتناهي المطلق ، يعرف اللامتناهي باللاتناهي
المقيد .

(١) وذلك لان المعرفة تكون بحسب قوة الوسطة التي يعرف بها على
ما قاله القديس توما في ف ٩ مسألة ١٢ من كتابه في الحق ، يعني ان المعرفة
يقتد تناولها الى كثير او قليل بحسب قوة الوسطة التي تعرف بها ، فان البصر
مثلاً يرى الالوان لان الشبح الذي به يرى ، هو صورة اللون ، واما المخيلة
فان مدركها اوسع لان الصورة التي تدرك بها اعم . وكذا العقل مدركه
اكثر لان الصورة التي يدرك بها كلية ومن شأنها ان تختص بافراد غير
متناهية . وعليه كانت كل قوة اشد وحدة كلما اشدت قوة تأثيرها . وذات
الله التي يدرك بها الاشياء وهي واحدة انما هي مثال اشياء غير متناهية
يمكن ان تمثلها . فاذا الله يعرف بذاته اللامتناهيات .

المعقولة وهذه الصور غير متناهية (١) فان صور الاعداد والاشكال غير متناهية ايضاً، فيبقى اذا ان الله يعرف مثل هذه اللامتناهيات . ثم ان عقلنا يعرف اللامتناهيات بالقوة اذ بوسعه ان يكثر انواع العدد الى اللانهاية . فلو كان الله يجهل اللامتناهيات التي هي لامتناهية ايضاً بالفعل للزم عنه إما أن عقل الانسان يعرف من الاشياء اكثر مما يعرف الله واما ان عقل الله لا يعرف بالفعل جميع ما شأنه ان يعرفه بالقوة ، وكلا الامرين محال كما وضع لك مما سلف ف ٥٥ و ٥٦ .

و ٩ ايضاً ان اللامتناهي ينفر عن المعرفة من حيث انه يشرد عن التعداد ، لان احصاء اجزاء اللامتناهي امر مستحيل في ذاته لتضمنه التناقض . ومعرفة شيء بعد اجزائه انما هو شأن العقل الذي يعرف معرفة تدريجية جزءاً بعد جزء ، لاشان العقل الذي يحيط علماً بجميع الاجزاء المختلفة معاً . فاذا لما كان عقل الله يعرف جميع الاشياء معاً من دون تدرج ولا تعاقب في معرفتها

(١) قوله « ان عقلنا هو بالقوة الى صور غير متناهية » لا يريد به انه يمكن ان يقبل معاً صوراً غير متناهية ، لان هذا يناقض اللامتناهي لامتناع وجوده بالفعل ، بل معناه ان عقلنا مهما قبل من الصور المعقولة فيبقى قابلاً لصور اخرى الى اللانهاية ، اذا دام بقاؤه الى اللانهاية وبقيت معرفته تتم له بقبول الصور . وبهذا المعنى قال ايضاً ان عقلنا يمكنه ان يحصي الى اللانهاية انواع الاعداد . والكمال الذي يكون عقلنا اليه بالقوة ، اي ادراك اللامتناهيات ادراكاً بالقوة ، يجب ان يكون لله بالفعل لانه تعالى ليس فيه شيء . بالقوة . فاذا ...

كما تبين ف ٥٥ فليست تكون معرفة اللامتناهيات اعسر وامنع عليه من معرفة المتناهيات .

و ١٠ ايضاً ان كل كمية انما تقوم بتكثير الاجزاء ، ولهذا كان العدد اول الكميات . فاذا حيثما لا توجد الكثرة اختلافاً فما يتبع الكم لا يوجد اختلافاً (١) والكثرة في معرفة الله معروفة معرفة الواحد ، لانه لا يعرفها بصور مختلفة بل بصورة واحدة هي ذاته كما سبق بيانه في ف ٤٦ . ولهذا فالكثرة معروفة عند الله كلها معاً ، وعليه فليست الكثرة توجد اختلافاً في معرفة الله ، فلا اللامتناهي يوجد لها لانه يتبع الكم . فاذا لا اختلاف بين معرفة اللامتناهيات ومعرفة المتناهيات في حق عقله تعالى . وعليه فلما كان عقله تعالى يعرف المتناهيات فلا مانع من ان يعرف اللامتناهيات ايضاً .

(١) بقوله ههنا « ما يتبع الكم » يريد به اللانهاية لان اللانهاية والانهية من لوازم الكم ، وعليه فلما كانت المعرفات لا تولد اختلافاً في معرفة الله لاقتضاء الاختلاف في المعرفة اختلاف الصور المعقولة ، والله لا يعرف الكثرة بصور مختلفة بل بصورة واحدة هي ذاته ، كما تقدم وجب ان معرفة اللامتناهيات ، لا توجد في معرفته اختلافاً ، لان اللامتناهي ، من لوازم الكم ، هذا من جهة عقل الله . ثم لما كان اللانهاية لا يتنافى من المعرفة الا التي تتم تدريجياً ، والله لا يعرف الاشياء معرفة تدريجية ، لم يكن مانع من ان يعرف الله اللامتناهيات ، لا من جهته ولا من جهة اللامتناهيات المعروفة . فترى من ثم ان هذا البرهان ، اثبات للبرهان المتقدم .

١١ و يؤيد قولنا هذا ما ورد في عدد ٥ زمور ٤٦ : الهنا عظيم وقوته كثيرة ولا احصاء لعلمه .

٢

فيتضح اذاً مما تقدم لاي سبب لا يدرك عقلنا (١) اللامتناهيات كما يدركها عقل الله . فان عقلنا يفرق عن عقله تعالى من اربعة وجوه ، تجعل هذا الاختلاف بينهما : اولها ان عقلنا انما هو متناه بمعنى الاطلاق وعقل الله غير متناه مطلقاً . وثانيها ، ان عقلنا انما يعرف المختلفات بصور مختلفة ، ولهذا لا يقوى على معرفة اللامتناهيات بحسب معرفة واحدة كما يقوى عليها عقل الله .

والفرق الثالث حاصل عن ان عقلنا ، لانه يعرف المختلفات بصور مختلفة ، فليس يقوى على معرفة اشياء كثيرة معاً ، ومن ثم فانه ليس يقوى على معرفة اللامتناهيات الا باحصائها تدريجياً وعلى التعاقب ولا محل لهذا في عقل الله الذي يشاهد الكثرة كأنها مرئية له بصورة واحدة .

والرابع ان عقل الله يتعلق بما هو موجود وبما هو غير موجود كما تبين ف ٤٦ .

٣

ويتضح ايضاً مما قررناه ان قول الفيلسوف (ك ١ في الطبيعيات)

(١) في هذا العدد يستنتج الماتن مما قرره ان الاختلاف بين معرفة الله ومعرفة الانسان ، بالنظر الى اللامتناهيات ، انما يحصل عن اربعة اسباب مبيئاً كل واحد منها .

اللامتناهي من حيث هو غير متناه مجهول ، لا يعارض مذهبننا هذا . وذلك لانه لما كان اللاتناهي انما توصف به الكمية كما يقول هو نفسه ، كان ان اللامتناهي انما يعرف من حيث هو غير متناه اذا عرف باحصاء اجزائه ، اذ ان المعرفة الخاصة بالكم هي هذه (١) . ولكن الله لا يعرف الاشياء على هذا النحو ولهذا يقال نحواً من القول ان الله لا يعرف اللامتناهي من حيث هو لا متناه بل من حيث انه بالنظر الى معرفة الله بمنزلة ما لو كان متناهياً كما تبين (٢) .

٤

هذا ويجب ان تعلم ان الله لا يعرف اللامتناهيات بالعلم الذي يسميه البعض علم الرؤية (٣) والملاحظة لان اللامتناهيات

(١) لان حقيقة الكم ان يكون مترتب الاجزاء . فلا تتم اذا معرفته الا باحصاء اجزائه . ولما كان اللاتناهي صفة الكم ، حصل ان معرفة اللامتناهي من حيث هو لا متناه تتم بتعداد جزء بعد جزء . من اجزائه ، واكن يستحيل ان يستوفى احصاء اجزاء غير متناهية . فاذاً تستحيل معرفته من حيث هو غير متناه . والله لا يعرف اللامتناهي باحصاء اجزائه لان المعرفة التي تكون باحصاء الاجزاء تحصل بمحول صورة جزء بعد جزء . في العقل العارف . والله يعرف الاشياء بصورة واحدة هي ذاته وبلحظة واحدة جميع اللامتناهيات معاً .

(٢) كون اللامتناهي بالنظر الى معرفة الله في حكم ما لو كان متناهياً ، معناه على ما قال الشارح ان الله يعرفه معرفة كاملة كما يعرف عقلنا المتناهي ما هو متناه . وانه تعالى لا يعرفه معرفة تدريجية كما هو شرط معرفة اللامتناهي من حيث كذلك بل يعرفه جميعه معاً كما يعرف المتناهي .

(٣) ان البعض جعلوا في الله علمين لا من جهة علم الله نفسه لانه

ليست موجودة بالفعل ولن تكون ولم تكن لنقض الايمان الكاثوليكي لا تناهي الكون من كلا طرفيه، ولكنه تعالى يعرف اللامتناهيات بالعلم المعروف بعلم الادراك البسيط، لانه تعالى يعرف اللامتناهية غير الكائنة والتي لم تكن ولن تكون والتي هي مع ذلك في قوة الخليقة. وايضاً يعرف اللامتناهية التي هي في قوته والتي ليست كائنة ولن تكون ولم تكن.

ثم ما يتعلق بالمسئلة الدائرة على معرفة الجزئيات فيمكن ان يجاب عليها بهدم الكبرى وانكارها فان الجزئيات ليست غير متناهية على انه ولو فرض عدم تناهيها فان الله يعرفها مع ذلك (١).

واحد وبسيط، بل من جهة متعلقة اي المعلوم فيكون هذا التمييز في علم الله اعتبارياً. قالوا ان تعلق علم الله بما كان او بما هو كان او بما سيكون فهو علم الروئية تشبيها للعلم بما يدرك بالحوس، وهذا من قبيل الاستعارة لان الروئية والمشاهدة ما يكون موضوعها حاضراً؛ واما ان تعلق بما لم يكن ولا هو موجود ولا سيكون وانما وجوده ببقوة الله وبقوة الخليقة فهذا يسمونه العلم بالادراك البسيط تمييزاً له عن العلم بالروئية.

(١) الاعتراض الخامس الوارد في ف ٦٣ هو هذا: «الجزئيات غير متناهية واللامتناهي من حيث هو كذلك مجهول» فانكر الماتن الكبرى بناء على ان اعتقادنا الكاثوليكي ينفي لا تناهي الكون والتوليد من كلا طرفيه اي من جهة البداية والنهاية كما سوف ترى في الكتاب ٣ من هذا المؤلف الجليل.

الفصل السبعون

في ان الله يعرف الحساس

(خلاصة جزء ١٠ م ٢٢ ف ٣ على ٣)

١

اما بعد فيجب ان نبين ان الله يعرف الحساس وان ذلك لا يشين شرف علمه فنقول:

١ ان القوة العاملة كلما كانت اقوى امتد فعلها الى اشياء ابعد، كما يظهر ذلك في افعال الحسوسات. وقوة عقل الله في معرفة الاشياء اشبه بالقوة العاملة، لان الله لا يعرف الاشياء باخذ منها بل بالاحرى بتأثيره (١). فيها. فاذاً لما كانت قوة المعرفة فيه غير متناهية كما سلف بيانه في ف ٤٣ وجب ان يمتد تناول معرفته الى اقاصي الاشياء. ولكن تفاوت مراتب الشرف والحساسة في جميع الموجودات انما يعتبر بحسب قربها او بعدها عن الله الذي هو في اقصى نهاية الشرف.

فاذا مهما حقرت الحساس في الموجودات فالله يعرفها لعظم قوة عقله.

(١) اعلم ان الباء في قوله «بتأثيره فيها» ليست للسببية اذ لا يرثر الله في الاشياء سبباً لمعرفة لها، كما تقدم ذلك في بعض الحواشي، بل الصحيح العكس لان الله يؤثر في الاشياء لانه يدركها فيجعل فيها مادرك فتكون الباء اذاً دالة على التبعية واللزوم.

٢٠ ايضاً ان كل ما هو موجود في شي، موجود او كيفما كان موجوداً فهو موجود بالفعل، وهو شبه الفعل الاول . ومن هذا التشبه يحصل له الشرف، لان ما كان ايضاً بالقوة فهو لانه معد الى الفعل يشاركه في الشرف، وعلى هذا النحو يقال انه موجود .

فبقي اذا ان كل شي، اذا اعتبر في ذاته فهو شريف (١) ولكنه يقال له خسيس بالنظر الى ما هو اشرف، ولكن ما كان من الاشياء غاية في الشرف لا يبعد عن الله اقل من بعد ادنى الاشياء المخلوقة عن سامياتها واشرافها . فاذا لو كان هذا البعد يمنع معرفة الله، لان يكون ذلك البعد مانعاً لها بالاولى (٢) . وعليه فينتج ان الله لا يعرف شيئاً اخر سواء وقد بينا بطلان هذا ف ٤٩ .

فاذا ان كان الله يعرف شيئاً آخر سواء مهما تسامى هذا الشي، في الشرف فانه لمثل هذا السبب يعرف كل شي، مهما وصف هذا بشدة الخساسة .

(١) لان كل ماله ضرب من الوجود فهو شريف لان الوجود شرف . ولهذا فالخسيس خسيس بالقياس الى ما هو اشرف منه .

(٢) وذلك لان بعد ادنى المخلوقات عن سامياتها بعد المتناهي عن المتناهي واما بعد اشراف الاشياء عن الله، فانما هو بعد ما هو متناه عما ليس متناهياً . فاذا ان كان بعد محترقات الاشياء عن اشرافها يمنع الله عن معرفة المحترقات فيكون بعد اشراف الاشياء عن الله اولى بان يمنع عن معرفتها . وهذا معنى برهان القديس فتأمل .

٣٠ ايضاً ان خير نظام العالم لهو اشرف من كل جزء من اجزائه، لان اشخاص الاجزاء انما هي معدة لخير النظام الذي (اي النظام) وجوده في الكل وجود ما هو الى الغاية، كما يتضح مما قاله الفيلسوف (في ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة) . فاذا ان كان الله يعرف طبيعة من الطبائع الشريفة فلان يعرف نظام العالم بالاولى . وتستحيل معرفة هذا النظام ان لم تعرف اشراف الاشياء وخسائسها التي يتوقف على تباعداتها وتناسباتها نظام العالم . فبقي ان الله انما يعرف ليس فقط اشراف الاشياء بل ايضاً الاشياء التي يُظن انها خسيصة .

٤٠ ايضاً ان خساسة المعروفات لا تعود بالذات على العارف اذ من شان المعرفة ان تكون صورة المعروف في العارف على شاكلة العارف . ولكنها اي الخساسة في المعروف قد تعود على العارف بطريق العرض فيما لو انشغل العارف باعتبار خسائس الامور انشغافاً يصدّه عنه التفكير في اشرافها او فيما اذا حدا به اعتبار الخسائس الى ما لا ينبغي من الاميال والاشواق . ومثل هذا يستحيل وجوده في الله عز وجل كما تبين ف ٣٨ و ٣٩ . فاذا معرفة الخسائس لا تقدر بشرف الله وجلاله بل هي بالاحرى من متعلقات كماله من حيث ان كماله يتضمن في نفسه جميع الاشياء كما سلف بيانه ف ٣١ و ٤٠ .

٥٠ ايضاً ليست القوة التي تقوى على الصغائر انما توصف بانها صغيرة بل التي تتعين الى الصغائر لان القوة التي

تقوى على الكبائر تقوى ايضاً على الصغائر .

فاذا المعرفة التي تسع اشراف الاشياء ومحترقاتها معاً لا يقال لها خسيصة بل التي تدرك الحسائس فقط يقال لها خسيصة كما يحدث فينا . فان اعتبارنا للاشياء الالهية غير اعتبارنا للاشياء الانسانية ، وعلمنا باحد الامرين غير علمنا بالآخر . وليست تكون الحال كذلك فيه تعالى ، لانه يعتبر نفسه وجميع ما سواه بعلم واحد واعتبار واحد كما تبين في ٤٦ . فاذا لا تنسب خساسة لعلمه من اجل انه يعرف كل الحسائس .

٢

ويوافق هذا ما ورد في عدد ٢٤ و ٢٥ في ٧ من سفر الحكمة حيث قيل عن حكمة الله : فهي لطهارتها تالج وتنفذ في كل شيء . . . فلذلك لا يشوبها شيء .

٣

فيتضح مما قررناه ان الدليل المبني عليه الاعتراض السادس (ف ٦٣) لا ينقض الحقيقة التي جئنا على اثباتها لان شرف العلم ينظر فيه الى الاشياء التي يكون العلم معداً لها اولياً لا جميع الاشياء التي يقع عليها بحث العلم . فان اشرف العلوم عندنا يقع بحثه ليس على ما هو الاسمى في الموجودات فقط بل على اسافلها ايضاً . فهذه الفلسفة الاولى تمتد اعتبارها من الموجود الاول الى الموجود بالقوة الذي هو الاخير بين الموجودات ، وهكذا ينطوي تحت علم الله اسافل الموجودات كأنها معلومة مع معلومه الاولى

بعلم واحد لان المعلوم الاولي عند الله هي ذاته التي يعرف بها جميع ما سواه كما تبين في ف ٤٨ و ٤٩ .

ثم يتضح ايضاً ان هذه الحقيقة لا تناقض ما قاله الفيلسوف ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة (١) لان الفيلسوف اراد ان يبين هناك ان الله لا يعرف شيئاً غيره ، بحيث يكون ذلك الشيء كمالاً لعقله ، كأنه المعلوم الاولي . وعلى هذا النحو ايضاً قال : « ان تجهل الحسائس اولى من ان تعرف » يعني متى كانت معرفة الحسائس غير معرفة الاشياء الشريفة وكان اعتبار الحسائس يصدّ عن اعتبار الامور الشريفة .

(١) قال الفيلسوف ان الله لا يعرف شيئاً خارجاً عنه (ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة نص ٥١)

الفصل الحادي والسبعون

في ان الله يعرف الشرور (١)

(خلاصة جزء ١٠ م ١٤ ف ١٠ و ٢ ف ١٥ في الحقيقة)

بقي علينا ان نثبت ان الله يعرف الشرور ايضاً . وذلك :

١

١^ا لانه اذا عرف خير ما ، فيُعرف الشر الذي يقابله (٢)
والله يعرف كل اشخاص الحيور التي تضادها الشرور . فاذا
يعرف الشرور .

٢^ا ان حقائق الاضداد ليست متضادة في النفس ، والا
استحال ان توجد معاً في النفس ، وان تعرف معاً . فاذا الحقيقة
التي يعرف بها الشر لا تناقض الخير بل الاحرى بها ان تتعلق
بحقيقة الخير (٣) . فاذا ان كان الله يحوي جميع حقائق الخيرية

(١) هذا الفصل معقود لدفع الاعتراض السابع الوارد في ف ٦٣ وهو
جار على ثلاثة امور اولها : اثبات الحقيقة بالادلة . وثانيها : بيان الحقيقة
وشرحها . وثالثها : رفع بعض الشكوك والاشكالات .

(٢) كيف يُعرف الخير اذا عُرف الشر؟ حقيقة سيرد عليك بيانها .

(٣) وذلك لانه بمجرد معرفتنا شيئاً نعرف ما يلحقه من العدم . ودليل
ذلك على ما قاله القديس توما (ف ١٥ . مطلب ٣ من كتابه في الحقيقة)
ان من يعرف شيئاً لا بد وان يعرف انه ممتاز عما سواه . والسبب الاول في
تمايز الاشياء . انما هو الايجاب والسلب فن يعرف الايجاب يعرف السلب ايضاً
وعليه اذا عرف شيء . فيعرف ايضاً عدمه وضده . ولهذا قال الماتن « الحقيقة

لكماله بالكمال المطلق كما سبق بيانه ف ٤٠ حصل ان فيه الحقيقة

التي يعرف بها الشر (١) وهكذا يكون الله عارفاً بالشرور .

٣^ا ايضاً ان الحق هو خير العقل اذانه يقال : ان عقلاً ما

هو خير لانه يدرك الحق . وليس الحق فقط كون الخير خيراً

بل حق ايضاً كون الشر شراً ، لانه كما ان الحق انما هو كون

ما هو هو ، فكذلك الحق كون ما ليس هو ليس هو . فاذا

خير العقل يقوم ايضاً بمعرفة الشر (٢) . ولكن لما كان عقل الله

كاملاً في الخيرية كما سلف ف ٤١ كان من المستحيل ان يفوته

شيء من الكمالات العقلية . فاذا معرفة الشرور موجودة لله .

٤^ا ايضاً ان الله يعرف ما بين الاشياء من التمايز والسلب ،

داخل في حقيقة التمايز ؛ اذ ان الاشياء المتمايزة انما هي ما كان

الواحد منها ما ليس الآخر . وعليه فان الاوليات (٣) التمايز

التي يعرف بها الشر لا تناقض الخير بل تتعلق بها « ومعنى تعلقها بها انها

تشترك معها في معنى التضاد .

(١) لتضمن الشر في حد الخير لانه اي الشر عدم الخير كما ان العمى

عدم النظر .

(٢) لان خير العقل الذي هو الحق كما سبق بيانه ، انما هو ان يدرك

من الشيء . ما هو موافق للشيء . في الواقع . وعليه فان تصور العقل ان الشر

شر انما تصوره مطابق للواقع لان الشر شر العقل صادق .

(٣) يريد بالاوليات هنا القضايا التي يكون المحمول فيها داخلاً في

حقيقة الموضوع ، فيكون نفي المحمول فيها عن موضوعه مبناه حقيقة الموضوع

كقول الماتن : ليس الكم جوهرراً لان حقيقة الجوهرية تتضمن نفي الكم

(كذا عن الشارح) .

بعضها عن بعض تمايزاً بالذات تتضمن تنافي بعضها لبعض، ولهذا السبب كانت القضايا السالبة فيها سابقة بلا واسطة كقولك ليس شيء من الكميات بجوهر . والعدم سالب في محل معين كما تبين ذلك في ف ٤ من المتافيسيقا . فاذاً الله يعرف العدم فالشر الذي ان هو الا عدم كمال ينبغي وجوده .

وهو ايضاً ان كان الله يعرف جميع انواع الاشياء كما سبق بيانه ف ٥ . وكما يسلم به ايضاً بعض الفلاسفة ويثبتونه بالدليل ، فلا بد وان يعرف المتضادات ، لان انواع بعض الاجناس متضادة ثم لان فصول الاجناس متضادة كما يتضح من ك ١٠ من المتافيسيقا . ولكن المتضادات ينطوي تحتها تقابل الصورة والعدم كما قيل في المحل نفسه . فاذاً وجب ان يعرف الله العدم وبالنتيجة ان يعرف الشر .

٦ ايضاً ان الله ليس يعرف الصورة فقط بل المادة ايضاً كما قيل في ف ٦٥ . والمادة لانها هي الموجود بالقوة لا يمكن ان تعرف حق معرفتها ان لم يعرف ما تمتد اليه قوتها كما هي الحال في جميع ما سواها من القوى . وقوة المادة تمتد الى الصورة والعدم ، لان ما يمكن ان يكون فيمكن ان لا يكون (١) . فالله اذاً يعرف العدم فاذاً والشر ايضاً معروف عنده .

٧ ايضاً اذا كان الله يعرف شيئاً مما هو دونه ، فالاولى ان يعرف ما هو الاحسن . والاحسن انما هو نظام العالم المعدة اليه

(١) وذلك اذا تحورات المادة او تغيرت

جميع اشخاص الخيور الجزئية اعدادها الى الغاية . ولكنتنا نرى في نظام العالم اشياء . شأنها دفع الاضرار الممكن اتيانها من الخارج ، كما يتضح لنا ذلك من الآلات التي تعطاها الحيوانات للدفاع عن نفسها . فاذاً الله يعرف تلك الاضرار . فاذاً يعرف الشرور ٨ ايضاً ان معرفتنا للشرور بذاتها ، اي من حيث هي معرفة وعلم ، اي من حيث هي حكم منا على الشر ، لا نلام عليها قط ولا نحقر من اجلها . وانما نلام عليها بطريق العرض ، من جهة اننا باعتبارنا الشر قد نقاد الى الشر . وليس شيء من ذلك في الله لعدم تغيره كما اسلفنا اثباته ف ١٣ . فاذاً لا مانع من ان الله يعرف الشرور .

٢

ويؤيد هذا ما ورد في عدد ٣٠ ف ٧ من سفر الحكمة حيث قيل : اما الحكمة (اي حكمة الله) فلا يغلبها الشر . وقيل في عدد ١١ ف ١٥ من سفر الامثال : الجحيم والهاوية (اي الهلاك) تجاه الرب . وفي عدد ٦٨ مزمو ٦٨ : واثمي عنك لن تخفى . وفي عدد ١١ ف ١١ من ايوب : فانه عرف اباطيل البشر ومبصر الاثم افلا ينظر في امره .

٣ (١)

يجب ان تعلم ان شأن عقل الله غير شأن عقلنا فيما يتعلق

(١) اراد الماتن ان يبين في هذا العدد ان بين معرفة الله للعدم والشر ومعرفة عقلنا اياهما فرقاً عظيماً . ونختصر لك ذلك نقول : ان عقلنا يفارق عقل

بمعرفة الشر، لان عقلنا لما كان يعرف جزئيات الاشياء وافرادها

الله في معرفة العدم والشر من وجهين : اولهما ان عقلنا لكونه يدرك اعيان الاشياء بصورها المعينة والمختلعة وهو حيناً بالقوة الى الصورة المعقولة، حصل انه يمكنه بالفعل، اي بالصورة التي تجعله بالفعل، ان يدرك ما هو بالفعل، اي ما له طبيعة وجودية في الخارج، وكذلك يمكنه ادراك القوة بالقوة التي له، حيناً من الاحيان الى الصورة، ومعنى هذا اي ادراكه القوة بالقوة هو على ما قاله الشارح حسناً: ان عقلنا لما كان حيناً بالقوة الى صورة البياض مثلاً ثم ادرك بالتعل الذي حصل هو فيه بحضور صورة البياض، ذلك اللون الابيض، الذي له طبيعة وجودية، عارفاً من طريق الرجوع على نفسه، بمعرفة البياض، ان له صورة الابيض، وانه ابيض بالبياض العقلي، فانه يعود ايضاً الى معرفة انه كان حيناً غير ابيض عند ما يرى نفسه معدوماً من صورة البياض، وانه كان يستحيل عليه ان يعرف البياض من دون الصورة البياضية المعقولة، لزم انه يعرف حينئذ من ذلك ايضاً، ان ما ليس ابيض في طبيعة الاشياء، انما هو ما هو خال من صورة البياض، وكذا قل في معرفة العقل العمى وما شاكل من الأعدام.

فيكون حينئذ العقل على ما قاله القديس توما واريستو قد عرف بصورة الملكة التي فيه عدم الصورة التي حصلت له حيناً، وبالقوة التي له الى الصورة يعرف ايضاً العدم في الشيء. الخارج، وقوة ذلك الخارج الى الصورة الملائمة له، وذلك لقيام المطابقة بين العقل والشيء. كما يقتضيه الحق الذي في العقل. والفرق الثاني ان عقلنا بواسطة الفعل، اي الصورة المعقولة الحاضرة له، يعرف ليس فقط الفعل كما تقدم، بل القوة ايضاً والعدم لدخول العدم في حقيقة القوة كما قال القديس توما. اما عقل الله فليس يعرف القوة والعدم على النحو المذكور اذ ليس يعلم شيئاً بصورة معقولة هي غير ذاته، والا كان بالقوة الى تلك الصورة وهذا محال. ولا بواسطة القوة او العدم الموجود فيه

بصورها الفردية الخاصة والمختلفة، كان انه يعرف ما هو بالفعل بالصورة المعقولة التي يصير هو بها بالفعل. ومن ثم يمكنه ان يعرف القوة من حيث انه قد كان حيناً ما بالقوة الى تلك الصورة، فكما انه يعرف الفعل بالفعل، فكذلك يعرف القوة بالقوة، ولان القوة داخلية في حقيقة عدم الملكة لكون العدم ليس شيئاً آخر سوى السلب الذي محله انما هو موجود بالقوة.

فيتحصل ان عقلنا شأنه من وجه ما ان يعرف العدم من حيث انه من فطرته ان يكون بالقوة. ولئن كان يصح ايضاً ان يقال ان نفس معرفة الفعل يلزم عنها معرفة القوة والعدم، فان عقل الله الذي ليس بالقوة بوجه من الوجوه لا يعرف العدم ولا شيئاً آخر على الطريق المذكور، لانه لو كان يعرف شيئاً بالصورة التي ليست هي نفسه، لزم عن ذلك ضرورة ان نسبتته الى تلك الصورة تكون كنسبة القوة الى الفعل. فوجب اذاً ان يعقل فقط بالصورة التي هي ذاته ووجب بطريق اللزوم ان يعقل ذاته فقط على انه المعقول الاول، ولكنه اذا عقل ذاته فانه يعقل ما سواء كما سبق بيانه ف ٤٦. فليس حينئذ يعقل الافعال فقط بل القوات والاعدام وهذا هو معنى الكلام الذي قاله الفيلسوف ل ٣ في النفس حيث قال : أو كيف يعرف (العقل) الشر، او الاسود؟ فانه

اذ ان الله ليس يكون فيه قوة ولا عدم. فاذا صح ما قاله المساتن انه تعالى يعقل كل شيء بالصورة التي هي ذاته وبعقله ذاته يعقل ما سواء فعلاً كان او قوة او عدماً. وكل هذا دقيق وجليل فتأمله.

يعرف المتضادات نوعاً . ويجب ان العارف يكون بالقوة وان تكون فيه القوة اذا وجد عارف ليس فيه الضد ، اعني انه يعرف ذاته ، وهو بالفعل ومفارق . واما قول ابن رشد الذي يشاء ان يستدل بقول الفيلسوف هذا على ان العقل الذي هو بالفعل فقط لا يمكنه البتة ان يعرف العدم فلا يجب اتباعه . فان معنى كلام الفيلسوف هو هذا : وهو ان العقل (الذي هو بالفعل فقط) ليس يعرف العدم لمجرد كونه بالقوة الى شيء آخر بل لانه يعقل نفسه وهو دائماً بالفعل .

(١)٤

ثم يجب ان تعلم ان الله لو كان يعرف ذاته على هذا النحو وهو انه بمعرفته ذاته لا يعرف ما دونه من الموجودات التي هي خيوط جزئية ، لما كان يعرف العدم او الشر البتة . اذا ان الخير الذي هو الله ليس له عدم يقابله ، لاقتضاء العدم ومقابله ان يكونا في شيء واحد . وعلى هذا فما كان فعلاً محضاً لا يقابله شيء من العدم فلا شيء من الشر . ولهذا فلو قدر ان الله يعرف ذاته فقط فلن يعرف الشر بمعرفته الخير الذي هو نفسه . ولكنه لما كان بمجرد معرفته ذاته يعرف الموجودات التي من شأنها ان تلحقها الاعداد لزم بالضرورة انه يعرف الاعداد المقابلة والشرور المضادة للخيوط الجزئية .

(١) في هذا العدد بيان المانع الذي يمنع الله عن معرفة الشرور وهو تقدير هذا المحال وهو : ان الله لا يعرف بمعرفته ذاته الخيوط الجزئية الخارجة .

(١)٥

وايضاً يجب ان تعلم ان الله كما انه بمعرفته ذاته يعرف ما دونه لا بطريق الانتقال الذهني كما تبين لك ذلك ف ٥٧ . فكذلك ايضاً لا يلزم عنه انه يعرف الشرور بالخيوط ، ان تكون معرفته انتقالية وتدرجية ، لان الخير اشبه ان يكون سبباً لمعرفة الشر . وعليه فان الشرور انما تعرف بالخيوط معرفة الاشياء بحدودها لا معرفة النتائج بالمبادئ .

(٢)٦

وايضاً ان كان الله يعرف الشرور بعدم الخيوط فليس ذلك

(١) دفع الماتن في هذا العدد الاعتراض القائل ان كان الله يعرف الشرور بالخيوط ، فاذا معرفته من قبيل الانتقال الذهني ، منكر التالي ، لان معرفة الشرور بالخيوط ليست من قبيل معرفة النتائج بالمبادئ . حتى تكون انتقالاً ذهنياً ، وانما هي معرفة بما هو داخل في حده ومن حقيقته فان الخير داخل في حده الشر لان الشر عدم الخير كما ان العمى عدم النظر ومثل هذه المعرفة انما هي الفعل الاول للعقل اي التصور لا الانتقال الذهني كما يقول الاعتراض .

(٢) وايضاً في هذا العدد رد على اعتراض آخر قائل : ان ما يعرف بمعروف آخر غيره فقط فمعرفته معرفة ناقصة . فاذا ان كان الله يعرف الشر بالخير فتكون معرفته ناقصة . وجواب الماتن على هذا هو ان ما يعرف بمعروف آخر فقط ، ان كان يمكن معرفته بغير هذا النوع بان يعرف بذاته وعرف فقط بمعروف آخر سواء بمعرفته حينئذ تكون ناقصة بلا محالة . واما ما لا يمكن معرفته الا بغيره كأن لا يكون له من الوجود

يوجب نقصاً في معرفته، لأن الشر لا يوصف بأنه موجود إلا من حيث انه عدم الخير، ومن ثم فلا يكون معروفاً إلا بهذه الحيثية فان كل شيء، انما له من المعروفة بمقدار ما له من الوجود.

الفصل الثاني والسبعون

في ان الله يريد (١)

(خلاصة جز ١ م ١٩ ف ١)

فاذ فرغنا من الكلام على ما يتعلق بمعرفة عقل الله بقي علينا ان نبحث عن ارادته تعالى فنقول :

١ ان الله من كونه عاقلاً يلزم ان يكون مريداً، لانه لما كان الخير المعقول انما هو موضوع الارادة الخاص، وجب ان

الا عدم وجود ذلك الآخر، فمعرفته لذلك الآخر لا تكون ناقصة البتة بل كاملة، وذلك لانه لا يمكن ان تتصور ماهية الشر، اذ لا ماهية له بل ماهيته قائمة بعدم الماهية والصورة اي بعدم الخير . فاذا معرفة الشر بالخير معرفة كاملة لدخول الخير في حد الشر كما تقدم، كما ان العمى حقيقة كونه عدم البصر .

(١) مباحث الماتن في هذا الفصل وما يليه الى ف ٧٥ دائرة على ثلاثة امور. الاول على الارادة من حيث تحققها من الوجود . والثاني على الارادة باعتبار ماهيتها (في الفصل الاول) . والثالث على الارادة باعتبار موضوعها . وقد اثبت في هذا الفصل وجود الارادة في الله بشهادة براهين قاطعة ثم ايد ذلك بشهادة الكتاب المقدس .

الخير المعقول من حيث هو كذلك يكون مراداً (١) والمعقول يقال بالاضافة الى العاقل . فاذا لا بد وان عاقل الخير من حيث هو كذا يكون مريداً . والله يعقل الخير لانه لما كان عاقلاً

(١) ودلائل هذه النتيجة هو ان قولنا « الخير المعقول هو موضوع الارادة الخاص » في حكم قولنا « الخير المعقول مراد » كما ان قولنا « هذا الشيء مرئي » في حد قولنا « هذا الشيء . موضوع البصر الخاص » لان قولنا « مرئي » يدل على المعنى الصوري الذي يكون به الشيء . موضوعاً خاصاً للبصر . فكذلك قولنا « مراد » يدل على المعنى الصوري الذي يكون به الخير . موضوعاً خاصاً بالارادة، وكون الخير موضوعاً خاصاً بالارادة ينبغي ابتداءً صورياً على كونه معقولاً ومدرَكاً . لان العقل اذا ادرك الوجود من حيث حقيقته فقط فانما يدركه من حيث هو . موضوعه الخاص واما ان اعتبر فيه الخير مثلاً بان عقله خيراً مثلاً به، فحينئذ يصير المدرك انه خير موضوعاً للارادة شأنه ان يحركها . وذلك كما احسن الشارح . لان القوى يترتب بعضها مع بعض بحسب ترتيب مواضعها الخاصة، ومن ثم فان كان موضوع الارادة من حيث هو موضوع الارادة يستند الى موضوع العقل من حيث هو كذلك، كان لا بد من ان الارادة تنبني على العقل وان المريد ينبغي كونه مريداً على كونه عاقلاً، ولهذا قالوا : كل مراد مدرك . بمعنى ان مرادية الخير معنى ملازم لمدركيته لا يتفك عنه لانبثاقه عليه ضرورة . والمعقول والمراد شيء واحد بالمادة فوجب اذا ان يكون العاقل والمريد شخصاً واحداً . فكما ان المعقول انما يقال بالاضافة الى العاقل على انه موضوع من حيث هو معقول فكذلك المراد يقال من حيث هو موضوع الارادة بالاضافة الى المريد . فتنتج من ذلك ان الله الذي يعقل الموجود مع ما فيه من معنى الخيرية هو نفسه مريداً . وهذا جليل فاحفظ .

بأكل التعقل كما سلف بيانه ف ٤٤ و ٤٥ كان انه يعقل الموجود مع ما فيه من حقيقة الخير (١). فاذا هو مريد .

٢ ان كل شي . فيه صورة يحصل له بتلك الصورة علاقة ارتباط بالاشياء التي هي في الطبيعة الخارجة ، كما ان العود الابيض يصير بياضه شبيهاً ببعض الاشياء ومبايناً لبعضها . والعقل والحس فيها صورة المعقول والمحسوس لاقتضاء كل معرفة مشابهة ما .

فاذا وجب ان يكون للعقل والحساس علاقة بالاشياء المدقولة او المحسوسة باعتبار وجودها في طبائع الاشياء . ولكن حصول هذه العلاقة ليس يكون من حيث ان العقل يعقل والحساس يحس لان هذه الحيثية يعتبر فيها بالأولى نسبة الاشياء الى العقل والحساس ، لان التعقل والحس انما يتان بكون الشيء المعقول والمحسوس موجودين في العقل والحس بحسب حالة العقل والحس وعلى شاكلتهما ، بل علاقة العقل والحساس الى المعقول والمحسوس في خارج النفس تكون علاقة بالارادة والشوق والنزاع . وعليه كان كل حساس وعقل مشتاقاً ومريداً . ولكن الارادة انما هي بخصر المعنى في العقل (اي في الطبيعة العاقلة) فاذا لما كان الله عاقلاً وجب ان يكون مريداً (٢) .

(١) ومن لوازم الخير انه . مشتهى وكونه . مشتهى حده . بلازمه . فاذا يعقل الله حقيقة الخير وكونه . مشتهى .

(٢) تحرير هذا البرهان هو ان كل شي . حلت فيه صورة فيحصل له بتلك الصورة علاقة ارتباط او نسبة بالاشياء الخارجة التي فيه صورتها كما

٣ ايضاً ان ما يلزم كل موجود فهو انما يصلح للموجود من حيث هو موجود . وما كان شأنه كذلك فيجب ان يوجد بأولى حجة في ما هو الموجود الاول . وكل موجود ثابت له ان يتشوق كماله وحفظ وجوده ، ولكن بحسب طبعه فان الموجودات العاقلة تشوق بالارادة والحيوانات بالشهوة الحسية ، واما الخالية من الحس فتشوق الطبيعي ، ولكن بين الحاصل منها (على مشوقه) وغير الحاصل فرق ، فان ما لم يكن منها بعد حاصلاً فانه بقوة النزاع الخاصة يحنس به ميل بشوقه الى الحصول على ما ينقصه ، واما الحاصل منها فانه يسكن في ما هو حصل عليه مستريحاً ، وهذا يستحيل ان لا يكون موجوداً في الموجود الاول الذي هو الله . فاذا لما كان الله عاقلاً وجب ان يكون فيه ارادة يلذ له بها وجوده وخيريته

ان العود الابيض يصير بياضه شبيهاً بالاشياء البيضاء ومبايناً لغيره لان الاشياء تتجاذب . وفي العقل والحساس اذا عقل او احس بالفعل صورة المعقول والمحسوس . فاذا بين العقل بالفعل والحساس بالفعل (وبين) المعقول والمحسوس علاقة ارتباط وتجاذب .

وهذه العلاقة اما ان تكون لان العقل يعقل والحساس يحس ، واما لسبب آخر هو الاشتيا . والارادة ، ولا يراد الاول لان العبرة فيه لعلاقة الاشياء بالعقل والحس لاقتضاء التعقل والحس وجود المعقول والمحسوس في العقل والحساس . فاذا وجب ان تكون هذه العلاقة علاقة اشتيا . و ارادة . والارادة بخصر المعنى هي في عقل الله لانه يدرك الخير المشتهى . فاذا لما كان الله عاقلاً كان مريداً ايضاً . . . ولان سينا في الالهيات فصل في ان الله عاقل ومعقول وعاشق ومعشوق ولذيد وملئذ « كلام لطيف راجعه في ترجمتنا اللاتينية .

و٤٠ ايضاً ان التعقل كلما كان اكمل كان اشد التذاذاً
بالتعقل (ابن سينا). والله عاقل وتعقله في غاية الكمال كما سلف
بيانه ف ٤٤ و ٤٥ . فتعقله اذا يلذ له لذاته ليس فوقها لذاته .
ولكن اللذة في المعقول انما تتم بالارادة كما ان لذة المحسوس
تحصل بنزاعة الشهوة . فاذا في الله ارادة .

و٥٠ ايضاً ان الصورة التي يعتبرها العقل ليست تحرك شيئاً
ولا تسبب شيئاً الا بواسطة الارادة التي موضوعها الغاية والخير
الذي يتحرك به كل شيء الى العمل . وعليه فلا العقل النظري
الصرف ولا الخيالي الصرف يحرك الى شيء الا اذا قارنهما اعتبار
الخير او الشر . ولكن الصورة التي لعقل الله انما هي علة الحركة
والوجود لجميع الاشياء ، لانه تعالى انما يفعل بالعقل كما سوف نبينه
في ف ٢٤ من كتابنا الثاني الآتي . فاذاً يجب ان يكون الله
مريداً .

و٦٠ ايضاً ان القوى المحركة والتي في اصلها عقل انما اولها
الارادة لان الارادة هي التي تدفع كل قوة الى عملها فاننا نعقل
لاننا نريد ونتصور لاننا نريد وكذا قل في سائر القوى . وذلك
انما يثبت للارادة لان موضوعها الغاية . على ان العقل وان كان
يحرك الارادة الا انه لا يحركها تحريك العلة الفاعلة والحركة بل
يحركها على طريقة تحريك العلة الغائية اذ يعرض عليها موضوعها
الذي هو الغاية . فاذاً المحرك الاول هو اجدر بأولى حجة ان
يكون ذا ارادة .

و٧٠ ايضاً ان المختار ما كان علة لنفسه، وهكذا المختار له
حقيقة ما هو بذاته (١) وللارادة اولاً (٢) القدرة اي الاختيار
في الفعل، فان المرء يقال انه فعل فعلاً بالاختيار من حيث انه فعل
بالارادة . فاذا الفاعل الاول اولى كثيراً بان يكون فاعلاً بارادة
لانه احق يصدق عليه ان يفعل بذاته .

و٨٠ ايضاً ان الغاية والفاعل من اجل الغاية هما دائماً في
الاشياء في مرتبة واحدة. ولهذا فان الغاية القريبة المناسبة للفاعل
تقع والفاعل تحت واحد بالنوع، وهذا صحيح في الاشياء الطبيعية
والصناعية، فان صورة الصناعة التي يفعل الصانع، هي مثال الصورة
التي في المادة والتي هي غاية الصانع . وصورة النار المولدة التي
تفعل هي بها انما هي من نوع صورة النار المتولدة التي هي

(١) معنى هذه العبارة ان القادر، اي المختار، حقيقة انه يفعل بذاته،
اعني ان فعله يكون صادراً عنه لا عن محرك خارج ضروري، بل يكون
بحيث ان شاء فعل وان شاء لا يفعل . وهذا معنى قول الماتن « ان المختار
ما كان علة لنفسه » لانه رب فعله ويفعل بذاته . والله احق الاشياء بهذا
الوصف، اي الفعل بالذات عن غير قسر من الخارج، فاذاً هو مريد . ومعنى
قوله، ان المختار ما كان علة نفسه انه يفعل لا مدفوعاً من الخارج ولا
عن علة ضرورية بل لانه يشاء .

(٢) قوله « اولاً » يشير الى ان ارادة الاختيار توجد في الارادة وجوداً
صورياً، لان الاختيار فعل صوري خاص بها ولكنه، اي الاختيار، موجود
في الذهن وجوده في اساسه ومصدره لان الميل يتبع المعرفة . راجع شرح
هذا في ترجمتنا لفلسفة الكرديثال مرسيه في الحكمة البشرية

غاية التوليد . والله ليس بجانبه شيء . كأنه وإياه من رتبة واحدة ما خلا نفسه ، والا كانت الموجودات الاولى متعددة (١) وقد جئنا على نقض هذا في ف ٤٢ . فالله اذا هو الفاعل الاول لاجل غاية هي نفسه . فيتحصل من ثم ان الله ليس فقط الغاية المشتهاة بل ان ساغ فاقول انه مشته نفسه غاية له (٢) ولانه عاقل فيشتهي نفسه بشهوة عقلية هي الارادة . فله اذا ارادة .
ثم الكتاب المقدس يشهد بان الله ذو ارادة فقد قيل عد ٦ مزمور ١٣٤ : كل ما شاء الرب صنعه . وفي عد ١٩ ف ٩ الى الرومانيين « من الذي يقاوم مشيئة الله . »

(١) يعني لو كان شيء آخر ما سوى الله في مرتبته تعالى لكان الموجود الاول الذي بين استحالة تعدده متعدداً . فاذا يستحيل ان يكون الفاعل الاول ، اي الله ، فاعلاً من اجل غاية هي غير نفسه ، لان الفاعل من اجل الغاية والغاية هما في رتبة واحدة ، كما ان الفاعل بالصناعة يفعل من اجل غاية صناعته ، والفاعل بالطبيعة من اجل غاية طبيعية . والله غاية معقولة ، والغاية المعقولة مشتهة بالارادة . فاذا الله ذو ارادة وغايته المساوية له هي ذاته وحدها لانه الفاعل الاول .

(٢) لما كان معنى الاشتها والتشوق الى ما ليس حاصلاً وكانت الغاية التي لله هي نفسه وهي حاصلة لا شأنها ان تحصل ، قيد الماتن كلامه بهذه العبارة « ان ساغ فاقول » للدلالة على ان لفظه الاشتها . هنا مأخوذة لا بمعناها الحقيقي بل بمعنى ما هو حاصل .

الفصل الثالث والسبعون

في ان ارادة الله هي نفس ذاته

(خلاصة جز ١ ف ١٩ على ٣ م ٢٠ ف ٣ على ٢)

ويتضح مما تقدم ان ارادة الله ليست شيئاً آخر غير ذاته بعينها وذلك :

١ لاننا قد بينا في الفصل السابق ان الله انما هو مريد لانه عاقل ، ولكنه عاقل بذاته كما اسلفنا بيانه (في ف ٤٥ و ٤٦) فاذا ومريد بذاته . فاذا ارادته هي نفس ذاته (١) .

٢ لانه كما ان التعقل كمال العاقل فكذلك الارادة هي كمال المريد ، اذ ان كلا الفعاليين مستقر في نفس الفاعل لا يتجاوزها الى منفعل آخر كتجاوز التسخين . وقد بينا في ف ٤٥ ان تعقل الله هو نفس وجوده ، اذ ان وجوده الالهي لكونه في حد ذاته في غاية الكمال فلن يقبل البتة كمالاً زائداً كما تبين في ما سلف ف ٢٣ فاذا وجوده هو عين ارادته . فاذا ارادته هي ذاته تعالى بعينها .
٣ ايضاً لما كان كل فاعل انما يفعل من حيث هو بالفعل ، وجب ان يكون الله الذي هو فعل محض فاعلاً بذاته (٢) .

(١) وذلك لان التعقل والارادة لصدورهما عن طبيعة واحدة عاقلة والارادة تابعة ، وجب ان تكون نسبة الارادة الى الذات مساوية لنسبة التعقل الى الذات . ولما كان التعقل نفس ذات الله ، وجب ان تكون الارادة كذلك .

(٢) والا لم يكن فعلاً محضاً بل بالقوة الى الفعل .

ولكن الارادة هي فعل من افعال الله. فوجب اذاً ان يكون الله مريداً بذاته . فاذاً ارادته هي ذاته بعينها .

و٢ ايضاً لو ان ارادة الله شي . زائد على جوهره تعالى للزم ان ارادته تكون طارئة عليه طريان العرض على المحل، لان جوهره شي . كامل في الوجود (١) . وللزم ايضاً ان تكون نسبة جوهره الى ارادته نسبة القوة الى الفعل، وان يكون فيه تعالى تركيباً، وقد جئنا على نقض هذا جميعه .
فاذاً يستحيل ان تكون ارادته تعالى شيئاً زائداً على ذاته .

الفصل الرابع والسبعون

في ان المراد الاول والاصل لله انما هو ذاته
(خلاصة جز. ١ م ١٩ ف ١ على ٣ وكتاب في قدرة الله مسألة ٣)
(ف ١٧ جواباً على ١٤)

ومما تقدم يتضح فوق ما قلنا قريباً ان المراد الاول لارادته تعالى هو عين ذاته وذلك :

١ لان الخير المدرك هو موضوع الارادة كما قلنا
(ف ٧٢) وما يدركه الله اولاً وبالاصالة (٢) انما هو ذاته كما

(١) وكل كمال طارىء على الجوهر الكامل الوجود من الكمالات الثانية العارضة، كالكمال الطارىء على الانسان المستوفي في نفسه كمال نوعه الانساني .

(٢) المدرك اولاً معناه هنا لا ما كان كالاوليان عندنا فقط بل ما كان بذاته في غاية المعقولية، فان مثل هذا يكون ايضاً مراداً اولاً .

اثبتاه ف ٤٨ . فاذاً ذات الله هي ما تتعلق به اولاً وبالاصالة ارادته تعالى .

و٢ ايضاً ان المشتبه (بفتح الهاء) نسبته الى الشهوة نسبة المحرك الى المتحرك (١) كما تبين ف ٤٤ . وهكذا ايضاً حال المراد الى المريد، لان الارادة من جنس القوة الشهوية . فيحصل اذاً ان ارادة الله لو كان لها مراد اولي آخر غير ذاته تعالى، للزم ضرورة ان يكون فوق ارادة الله شي . يجر كمها، وقد بينا محال ذلك في ف ٤٤ .

و٣ ايضاً ان المراد الاول والاصل انما هو لكل مريد علة لان يريد، كما لو قلت مثلاً اريد المشي لكي اشفى، فانك تبين علة التمشي وان قيل ولم تريد الشفاء؟ فتدرج في الجواب من اراد سبب الى آخر ثم الى آخر حتى تنتهي الى سبب اخير هو مرادك الاصيل وهو بذاته العلة التي من اجلها تريد . وعليه فلو ان الله يريد اولاً وبالاصالة شيئاً اخر غير نفسه للزم بالضرورة ان يكون شي . اخر غير نفسه علة لارادته . وارادة الله هي نفس وجوده كما سبق بيانه . فاذاً لزم بالضرورة ان يكون

(١) قوله «نسبة المشتبه الى الشهوة نسبة المحرك الى المتحرك» يريد به المشتبه اولاً وبالذات، اعني المشتبه من اجل ذاته الذي هو الغاية القصوى لا المشتبه من اجل غيره، لأن المشتبه من اجل الغاية ليست حاله حال محرك للارادة، بل حال مفعول لها ومتحرك عنها . كذا عن القديس توما في كتابه في الحق مطلب ٢٣ ف ١ . ويتبين لك ذلك من المثل المذكور في الدليل الآتي .

شيء آخر علة لوجوده تعالى . وهذا ينافي حقيقة الموجود الاول .
 و٤٠ ايضاً ان المراد الاول وبالاصالة انما هو ، لكل مريد ، غايته
 القصوى ، لأن الغاية ما يُراد من اجل نفسه ومن اجله يصير
 مراداً كل ما يُراد . والغاية القصوى انما هي الله لانه الخير الاعظم
 كما تبين ف ٤١ . فاذاً الله هو المراد الاول والاصيل
 لارادته .

وه٠ ايضاً ان كل قوة انما تناسب موضوعها الاول والاصيل
 مناسبة المساواة ، لان قوة الشيء على ما اوضحه الفيلسوف
 (في كتابه ١ في السما ، والعالم نص ١١٦) (١) انما تُقدَّر بمواضيعها .
 فاذاً ارادة الذات تناسب موضوعها الاصيل الاول مناسبة
 مساواة وكذلك العقل والحس .

وليس شيء يناسب ارادة الله مناسبة مساواة الازاته تعالى .
 فاذاً الموضوع الاول والاصيل لارادة الله انما هي ذاته .
 ولما كانت ذات الله هي نفس تعقله وجميع ما يقال انه فيه
 تعالى ، وضح ايضاً انه تعالى يريد بالاصالة وبوجه سوي ان يعقل
 وان يريد وان يكون واحداً وما شاكل ذلك .

(١) كلام الفيلسوف هو هذا : قوة كل شيء . يعين تقديرها بمعظم
 ما تقوى عليه ، وآخر ما تقوى عليه . مثلاً من كان يقوى على مائة ميل
 سيراً في النهار لا يقال فيه انه يقوى على قطع خمسين ميلاً في النهار لانه
 يقوى على اكثر من ذلك .

الفصل الخامس والسبعون

في ان الله بارادته ذاته يريد ما سواه ايضاً (١)

(خلاصة جزء ١٩ م ١٩ ف ٢ : وكتابه في الحق مطلب ٢٣ ف ٦)

١٠ ومما تقدم يمكننا ان نبين ان الذي يُريد غاية اولاً
 وبالاصالة ، شأنه ان يريد ما هو الى تلك الغاية من اجل الغاية .
 والله انما هو نفسه الغاية القصوى لجميع الاشياء كما يظهر ، نوعاً
 من الظهور ، مما اسلفنا قوله في الفصل السابق . فاذاً لمجرد كونه
 يُريد ذاته يُريد ايضاً جميع ما سواه مما هو معدله اعداداً لغايته
 و٢٠ ايضاً ان كل انسان يتشوق كمال ما يريده من اجل
 ذاته ويحبها . فاننا اذا احببنا شيئاً من اجل ذاته فنريد له ان يكون
 الاحسن وان يزداد دلتاً تحسناً وتكثرأ بقدر الطاقة (٢) . والله
 يريد ذاته ويحبها من اجل ذاتها . ولكن ذاته تعالى في حد نفسها
 ليست تقبل الزيادة والتكثير كما سلف بيانه ف ٤٢ ولكنها تقبل

(١) بعد ان بحث الماتن عن مراد الله الاول والاصيل الذي هو ذاته
 تعالى تطرق الى البحث عن مراده الثانوي الذي هو كل ما سواه .

(٢) قوله « بقدر الطاقة اي الامكان » قد يرد لمعنيين اولهما الدلالة
 على التساوي بين كمال خيرية الله وتكثير تمثيلها في الخارج بمعنى ان الله
 يريد أن يشرك الخلائق في كل كمال خيريته قابل ان يشرك فيه الخلائق ،
 وهذا القول باطل ، لاستحالة ان يكون في الخلقة جميع كمالات الخالق الغير
 المتناهية . والمعنى الثاني انه تعالى يريد اشراك الخلائق بكمال خيريته بالوجه الذي
 يمكن للخلائق الاشتراك فيه وهذا هو المراد هنا .

التكثر فقط من جهة شبهها الذي يشترك فيه الكثيرون (ف ٢٩)
فاذا يريد الله كثرة الاشياء لكونه يريد ذاته وكماله (١) ويجبها
و ٣ ايضاً كل من احب شيئاً من حيث هو ذلك الشيء
ومن اجل ذات الشيء فانه يجب من طريق اللزوم كل ما يوجد
فيه ذلك الشيء كالذي يجب الحلو من اجل الحلو لا بد وان
يجب كل ما هو حلو والله يريد وجود نفسه من حيث هو وجوده
ويجبه ومن اجله يريد ويجب كما تبين في الفصل السابق.

وكل وجود غير وجوده فالما هو شيء من وجوده من جهة
الشبه كما قد يتضح مما سلف (ف ٢٩) فبقي اذاً ان الله
لمجرد ارادته ذاته ومحبه اياها يريد ويجب ما سواه.

و ٤ ايضاً ان الله بارادته نفسه يريد جميع ما هو موجود
فيه تعالى . وقد بينا في ف ٢٨ و ٥٤ ان جميع الاشياء سابق
(١) اعلم اننا نعتبر في الله كمالين : كمالاً داخلياً وكمالاً خارجاً .

فالكمال الباطن ما يكون الله به كاملاً في ذاته والكمال الخارج هو ما يوجد في
الخارج بافاضته اياه في الخلاق فقول الماتن « لكونه يريد ذاته وكمالها » يريد به
الكمال الخارج لان تكثير ذات الله في الخلاق من حيث تشبه الخلاق بها لا
يزيدها كمالاً لانها في نهاية الكمال . ولهذا اضاف الماتن قوله « ذات الله
باعتبارها في نفسها لا تطبيق زيادة ولا تكثيراً » ولكنها تقبل التكثر
كما قال لا الزيادة من جهة اشتراك الخلاق الكثيرة في شبهها . وعلى هذا
فان ذات الله تستفيد من تكثير الخلاق لا زيادة كمال بل زيادة ظهور
الى الخارج ، وذلك كمثل الصانع اذا صنع بنن صناعته مصنوعات كثيرة
مختلفة الكمال ، فتللك الكمالات المختلفة لا تزيد المثال الذي في عقله كمالاً
بل ظهوراً .

وجودها فيه بحقائقها الخاصة (١) نوعاً من الوجود (٢) . فالله اذا
بارادته ذاته يريد ما هو دونه .

و ٥ ايضاً ان الشيء كلما كانت قوته اكمل وسعاً تناول
علية اشياء اكثر وابعد كما اتضح من ف ٧٠ . وعلية الغاية
قائمة بان يشاق غيرها من اجلها . فاذاً كلما كانت الغاية اكمل
ومرادة باشد شوق امتدت ارادة مريدتها الى مرادات اكثر تراد
من اجل تلك الغاية . والحال ذات الله في نهاية الكمال خيرية
وغاية ، فهي اذا تمدد عليتها الى كثير من اكثر لتكون المرادات
من اجلها كثيرة وخصوصاً المرادات من الله الذي يريد لها
اي (ذاته) باكمل ارادة وبكل ما له من القوة .

و ٦ ايضاً ان الارادة تتبع العقل (٣) . والله يتعقل بعقله
ذاته تعقلاً اولياً ويعقل في ذاته جميع ما سواه (ف ٥٩) فهو
كذلك يريد ذاته اولياً ، وبارادته ذاته يريد ما هو دونه .

ثم يؤيد هذه الحقيقة شهادة الكتاب المقدس اذ قيل عدد ٢٥

(١) قوله « بحقائقها الخاصة » يريد به مثاله الخاص وتصورها الخاص
الذي لها فيه تعالى .

(٢) قوله « نوعاً من الوجود » يخرج به الوجود الذي الاشياء في ذاتها
اذ ليست موجودة في الله بهذا الوجود بل بالوجود الذي لها في الله اي وجود
الشبه في مثاله الخاص .

(٣) يعني بالعقل هنا العقل العملي الذي يدرك الوجود من حيث هو
غير وملانهم ويعرضه على الارادة .

ف ١١ من سفر الحكمة : لانك تحب جميع الاكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت فانك لو ابغضت شيئاً لم تكونه .

الفصل السادس والسبعون

في ان الله يريد ذاته والايثار بفعل ارادة واحد

(خلاصة جز ١ م ١٩ ف ٢ على ٢)

فاذا تقرر ذلك يلزم عنه ان الله يريد ذاته والايثار بفعل ارادة واحد وذلك :

١ لان كل قوة انما تنصرف الى موضوعها والى السبب الصوري في موضوعها انصرفاً واحداً بفعل واحد ، كما اننا برؤية واحدة نرى النور واللون الذي يصير بالنور رثياً بالفعل ، واننا ان اردنا شيئاً من اجل الغاية فقط (١) فالذي نتشوقه من اجل الغاية يستمد من نفس الغاية سبب كونه مراداً ، وهكذا تكون نسبة الغاية اليه نسبة السبب الصوري والموضوع كما هي نسبة النور الى اللون .

فاذا لما كان الله انما يريد جميع الاشياء من اجل ذاته على

(١) قيد بقوله « فقط » ليخرج ما هو مراد من اجل ذاته كمن يريد الدواء لانه حائر لا لانه يعطي الصحة ، فان مثل هذا المراد يكتب السبب الصوري لكونه مراداً من غاية اخرى ، وبخلافه ما لو اريد الدواء من اجل الصحة فتكون الصحة التي هي الغاية السبب الذي من اجله يريد الدواء .

انها غايتها ، كما تبين في الفصل السابق ، كان انه يريد ذاته والايثار بفعل ارادة واحد .

٢ ايضاً كل ما يعرف معرفة كاملة ويشتبه بأشد الشوق فاما يعرف ويشتبه بحسب كل ما فيه من قوة الادراك والشوق (١) ، وقوة الغاية ليست في انها مشتبهة في ذاتها فقط بل ايضاً في ان اشياء غيرها تصير مشتبهة من اجلها .

فاذا الذي يشتبه الغاية بكمال الاشتباه يشتبه بالوجهين المذكورين (٢) . ولكن لا يجوز ان نفرض في الله المريد فعلاً به يريد ذاته ولا يريد بها بأكمل الارادة ، اذ ليس فيه تعالى شيء غير كامل (٣) (ف ٢٨) . فاذا كل فعل يريد الله به ذاته ويريد جميع ما سواه من اجل ذاته بالاطلاق ، ولكنه تعالى لا يريد ما سواه الا من حيث انه يريد ذاته ، كما تبين في الفصل السابق . فبقي اذا ان الله لا يريد ذاته بفعل ارادة وما سواه بفعل ارادة آخر ، بل بفعل واحد بعينه (٢) .

٣ ايضاً ان الانتقال الذهني (٣) في فعل القوة العارفة

(١) الادراك والشوق هنا بمعنى المجهول اعني انه يدرك ويشتاق اليه بكل ما فيه من قوة المدركة والمشوقية .

(٢) يعني انه يشتبه الغاية من وجه انها مشتبهة في ذاتها ومن وجه انها ان ما هو معد لها مشتبه من اجلها .

(٣) معنى هذه العبارة اننا لو سلمنا ان الله فعل ارادة يريد به ذاته ولا يريد بذلك الفعل نفسه ومعاً جميع ما هو معد لها اعداده الى غايته ، لجعلنا في الله فعل ارادة ناقصاً ، لان ارادة الغاية لا يكون فعل ارادة كاملاً الا

على ما سبق بيانه في ف ٥٧ انما يعتبر من جهة اننا نعرف
المبادئ على حدة ثم نتأدى بها الى النتائج. وذلك لاننا ان كنا
بمجرد معرفتنا المبادئ، نرى النتائج فيها فلا نكون قد انتقلنا
انتقالاً ذهنيًا، كما لا يكون انتقال ذهني فيما لو نظرنا شيئاً في
في المرأة، وكما تكون نسبة المبادئ الى النتائج في النظريات كذلك
تكون نسبة الغاية الى ما هو الى الغاية في العمليات والمشتبهات،
لاننا كما نعرف النتائج بالمبادئ، كذلك يصدر عن الغاية الاشتباه.
وفعل ما هو الى الغاية. فاذا ان اراد مريد الغاية وما هو الى الغاية
كلا على حدة وانفراداً فلما يحصل في ارادته فعل انتقال. وحصول
الانتقال الذهني فيه تعالى مستحيل لانه برأى عن كل حركة
كما سلف بيانه في ١٣. فبقي اذاً ان الله يريد ذاته وما سواه
معاً وبفعل ارادة واحد.

و٤٠ ايضاً ان الله لما كان يريد ذاته دائماً ابدًا كان انه ان اراد
ذاته بفعل واراد ما سواه بفعل آخر، لزم ان يكون في الله فعلاً

اذا اريدت الغاية وجميع ما هو معد للغاية معاً وبفعل ارادة واحد، كما تبين
بما قيل قريباً.

(٢) وان قال قائل ان هذا البرهان يستدل به على ان الله لانه يريد
ذاته بالضرورة يريد ما سواه بالضرورة ايضاً فتجمله الى ما يقال في الفصل ٨٣
حيث يرى حل هذا الاعتراض.

(٣) الانتقال الذهني فعل خاص بالعقل ولكنه اطلقه هنا على الارادة
تجاوزاً لثمة. فبما فيها احدهما علة للآخر.

ارادة معاً، وهذا محال لان القوة الواحدة البسيطة لا يجتمع فيها
فعلان معاً.

وه ايضاً ان كل فعل ارادة انما نسبة المراد فيه الى المريد
كنسبة المحرك الى المتحرك عنه.

فاذاً لو كان الفعل الارادي الذي يريد الله به ما دونه غير
الفعل الارادي الذي يريد به ذاته، لكان في ارادته تعالى شيء آخر
محرراً لارادته وهذا محال.

و٦٠ ايضاً ان الارادة (مصدر اراد) في الله نفس وجوده
كما سبق بيانه في ٧٣. والله ليس فيه الا وجود واحد. فاذاً
ليس يكون فيه الا ارادة واحد.

و٧٠ ايضاً ان الارادة (مصدر) بتة لله من حيث انه
عقل (ف ٧٢). فاذاً كما انه يعقل ذاته وما سواه بفعل تعقل
واحد من حيث ان ذاته هي مثال جميع الاشياء. (ف ٤٩)
فكذلك بفعل ارادة واحد يريد ذاته وما دونه لان خيريته سبب
كل خيرية.

الفصل السابع والسبعون

في ان كثرة المرادات لاتناقض لبساطة الله

(خلاصة جزء ١٩ م ١ ف ٢ على ٤)

ومما تقدم يتحصل ان كثرة المرادات لاتنافي وحدة جوهره وبساطته وذلك .

١ لان الافعال تتميز بمواضيعها . فاذا لو كانت المرادات الكثيرة التي يريدونها توجب فيه كثرة ما للزم ان لا يكون فيه تعالى فعل ارادة واحد فقط ، وهذا ينافي ما قدمنا بيانه في الفصل السابق .

٢ ايضاً قد اثبتنا في ف ٧٥ ان الله يريد ما سواه من حيث يريد خيريته . فاذا حال الاغيار بالنظر الى ارادته انما يكون على نحو ما هي . (اي تلك الاغيار) متضمنة في خيريته ، وجميع الاغيار في خيريته واحد (١) لان بعضها فيه تعالى على شاكلته ، اعني ان الماديات منها هي فيه بهيئة غير مادية والكثيرة بهيئة الوحدة ، كما اتضح في ف ٥٨ . فبقي اذاً ان كثرة المرادات لا تكثر الجوهر الالهي .

٢ ثم ايضاً ان عقل الله وارادته سيان في البساطة لان كليهما جوهر الله ، كما تبين في ف ٤٥ و ٧٣ وكثرة المعقولات لا توجد

(١) معنى قوله « كل الاشياء في خيريته واحد » ان جميع الخيرات

وجوده في الله وجودها في شأها الواحد .

كثرة في ذاته ولا تركبها في عقله ، كما تبين في ف ٥١ . فاذاً ولا كثرة المرادات توجد اختلافاً في ذاته او تركبها في ارادته .
٣ ايضاً ان بين المعرفة والشهوة فرقاً من وجه ان المعرفة تتم بوجود المعروف في العارف وجوداً ما ، وليست الشهوة كذلك بل بخلافها ، لان الشهوة تنصرف الى الشيء المشتى من حيث ان المشتى يتطلب ما يسكن اليه ويرتاح . ولهذا كان الخير والشر انما هما في الاشياء لتعلقهما بالشهوة . واما الحق والباطل ففي الذهن لتعلقهما بالمعرفة . كما قاله الفيلسوف ك في علم ما وراء الطبيعة . وكون شيء واحد الى كثيرين ذلك لا ينافي ببساطته ، إذ ان الوحدة ايضاً مبدأ الاعداد الكثيرة .
فاذاً كثرة المرادات عن الله لا تنافي ببساطته .

الفصل الثامن والسبعون

ومما تقدم يتضح انه من اجل المحافظة على بساطة الله لايلزم القول بان الله يريد الخيور الخارجة بمعناها الكلي ، لانه يريد ان يكون مبدأ للخير التي يمكن ان تستفيض عنه ولكنه لا يريدونها على وجه الخصوص والجزئية (١) وذلك .

(١) ان الماتن على ما يظهر يدفع الاعتراض القائل بأن الله انما يريد الخيور الخارجة لانه يريد ان يكون هو مبدأ لجميع الخيور التي يمكن ان تستفيض عنه ، ومثل هذه الارادة لتلك الخيور انما هو ارادة لها بمعناها

١ لان الفعل الارادي انما يكون بحسب نسبة الارادة الى الشيء المراد، ولا مانع من ان بساطة الله يمكن نسبتها الى اشياء كثيرة وجزئية، اذ ان الله يوصف بانه الاحسن والاول حتى بالقياس الى الجزئيات. فاذا لا تمنعه بساطته من ان يريد ما سواه بوجه التخصيص او بمعنى الجزئية.

٢ ايضاً ان ارادة الله انما تنسب الى الاغيار من حيث ان هذه تشترك في نصيب الخيرية بالنظر الى خيرية الله التي هي السبب الذي من اجله يريد بها. ولكن ليس فقط عموم الخيور تستمد خيريتها من خيرية الله بل كل فرد من افرادها ايضاً يستمد منها خيريته كما يستمد وجوده.

فاذا ارادة الله يتناول تعقلها كل فرد من افراد الخيور.

٣ ايضاً ان خير النظام في العالم كما افاده الفيلسوف ك ١١ من علم ما وراء الطبيعة انما هو خيران : خير من جهة ان العالم كله مرتب لما هو في خارج العالم كترتيب الجند للقائد.

الكلية، اي من حيث كائنها، لا بمعناها الخصوصي والجزئي لان ارادته اياها بجزئيتها يتنافى بساطته تعالى.

فاجاب ان الله وان اراد ان يكون مبدأ لجميع الخيور فارادته لجزئيتها لا تكون ارادة لها بمعناها الكلية بل ارادة لها بجزئيتها ايضاً لانه المبدأ للجزئيات، لان الفعل الارادي انما يكون بحسب نسبة المرید الى الشيء المراد بجزئياتها لان الفعل الارادي يكون بحسب نسبة المرید الى الشيء المراد والثاني المراد هو كونه المبدأ الاول وهو تعالى الاحسن والمبدأ الاول للجزئيات فاذا.

وخير من جهة ان اجزاء العالم منتظم بعضها مع بعض كانتظام اجزاء العسكر. وهذا النظام الثاني انما هو من اجل الاول. وقد بينا ف ٧٥ ان الله لكونه يريد نفسه، على انه الغاية، فيريد الاغيار المعدة لنفسه اعدادها لغايتها. فيتحصل اذاً انه تعالى يريد خير نظام العالم كله باعتباره في ذاته، ويريد خير نظام العالم كله من حيث انتظام اجزائه بعضها مع بعض، ولكن خير النظام انما منشأؤه عن افراد الخيور. فاذاً يريد الله اشخاص الخيور ايضاً.

٤ ايضاً لو كان الله لا يريد اشخاص الخيور التي يتركب منها العالم للزم ان يكون خير النظام في العالم حاصلًا بطريق الاتفاق، اذ يستحيل على اي جزء كان من اجزاء العالم ان يؤلف من الخيور الجزئية نظام العالم، بل ذلك انما هو شأن العلة الكلية للعالم كله واعني بها الله الذي يفعل بارادته، كما سنبين في ف ٢٣ من ك ٢ من تأليفنا هذا. واما كون نظام العالم حاصلًا بالاتفاق فهذا من المحال، لانه يلزم عن ذلك ان اشياء اخرى متأخرة تكون باولى حجة حاصلة بطريق الاتفاق. فبقي اذاً ان الله يريد افراد الخيور ايضاً.

٥ ايضاً ان الخير المدرك من حيث هو مدرك فهو مراد (ف ٧٢). ولكن الله يدرك ايضاً جزئيات الخيور (ف ٤٥). فاذاً يريد الخيور الجزئية.

٦ ثم يؤيد ذلك الكتاب المقدس اذ يقال في ف ١ من

التكوين : ان الله استحسن جميع اعماله فرداً فرداً « رأى الله النور انه حسن » « ورأى الله جميع ما صنع فاذا هو حسن جدا »

الفصل التاسع والسبعون

في ان الله يريد ايضا الاشياء التي لم تكن بعد موجودة (١)
(كتاب في الحق مطلب ٣٣ ف ١)

اذا كان فعل الارادة انما هو بنسبة المريد الى المراد فقد يلوح للبعض ان الله لا يريد الا ما هو موجود لاقتضاء المتضايفين ان يوجد معاً بحيث ، انه ان رفع الواحد فيرتفع الاخر ، كما افاده الفيلسوف في كتابه في القاطاغورباس اي المقولات ف ٥ عدد ١٦ وعليه فان كل فعل الارادة بنسبة المريد الى المراد لزم ان لا يريد مريد الا ما هو موجود .

ايضاً ان الارادة انما تقال بالاضافة الى المراد كما تقال الخليفة والخالق (٢) ولا يجوز ان يوصف الله بانه خالق ورب واب' الا بالاضافة الى الاشياء الموجودة ، ومن ثم فلا يجوز ان يقال انه يريد غير الاشياء الموجودة .

(١) بعد ان حدثنا الماتن عن مرادات الله الثانوية بوجه العموم انتقل الى الكلام على بعضها بوجه الخصوص وجعل قضيته ترجمة الفصل . فذكر اولاً اعتراضين عدد ١ و ٢ ثم أورد رد البعض على الاعتراضين ثم بسين ضعف هذا الرد واخيراً ذكر الرد الصحيح الشافي .

(١) اي كما أن الخليفة والخالق مقالان بالتضايف .

ولكنه قد يستدل من ذلك فوق ما قيل انه ان كان فعل الارادة في الله غير قابل للتغير ، كما هو وجوده ، وهو لا يريد الا ما هو موجود بالفعل ، فيلزم انه تعالى لا يريد الا ما هو موجود دائماً .

وقد رد البعض على هذا القول بان قال : ان الاشياء التي ليست موجودة في ذاتها ، انما هي موجودة في الله وفي عقله . ومن ثم فلا مانع من ان الاشياء التي ليست موجودة في ذاتها يريدونها الله من حيث هي موجودة فيه تعالى .
ولكن هذا القول لا يرى كافياً وذلك لسببين .

١ لان المريد انما يقال انه يريد شيئاً من حيث ان ارادته تنصرف الى المراد (٢) . فاذا لو ان ارادة الله لا تنصرف الى المراد الذي ليس موجوداً الا باعتبار ان ذلك المراد هو فيه تعالى وفي عقله ، لزم ان الله لا يريد ذلك المراد على غير هذا الوجه وهو لانه يريد موجوداً في ذاته وفي عقله . وليس هذا ما يقصده

(٢) معناه ان المريد يقال انه يريد شيئاً اذا توجه فعل ارادته الاختياري الى الشيء المراد ، ومن ثم لا يكون الشيء مراداً منه الا اذا وقع عليه فعله الاختياري ، وعلى اتجه فعل الارادة الى المراد تبني النسبة بين المريد والمراد ، وبالعكس اعني ليست تلك النسبة هي سبب ارادته مرادة . فينتج اذا ان الارادة اذا اتجهت بفعلها الى المراد من حيث هو في العقل فقط فلا يكون المريد مريداً الا ما كان في العقل . وهذه نتيجة الماتن التي بها يبين ضعف رد البعض على الاعتراض المتقدم .

المتكلمون (١) بل قصدهم ان مثل تلك الاشياء التي لم تكن بعد موجودة انما يريدوها الله من حيث هي في ذاتها ايضاً .
 و٢ لانه ان كانت الارادة تنسب الى الشيء المراد بموضوعها (٢) الذي هو الخير المدرك، والعقل لا يدرك فقط ان الخير موجود فيه، بل يدركه ايضاً في طبيعته الخاصة، فالارادة ايضاً تنسب الى المراد ليس فقط من حيث انه في عارفه بل من حيث انه في ذاته ايضاً .

فنقول (٣) اذ انه لما كان الخير المدرك يحرك الارادة وجب ان الفعل الارادي نفسه يتبع حالة الادراك، كما ان حركات سائر المتحركات هي تابعة لحالات المحرك الذي هو علة الحركة، وازضافة المدرك (بكسر الراء) الى المدرك (بفتحها) انما هي تابعة لنفس فعل الادراك لان المدرك انما يضاف الى مدركه لانه يدركه . ولكن المدرك ليس فقط يدرك الشيء من حيث ذلك الشيء هو فيه بل ايضاً من حيث انه في طبيعته الخاصة، لأننا لا نعرف

(١) لعله يريد بلفظ « المتكلمون » اصحاب الكلام اي الفلاسفة واللاهوتيين .

(٢) يريد بقوله « موضوعها » موضوع الارادة الصوري بدليل قوله « الذي هو الخير المراد » فلا تنتفي مع ذلك نسبتها الى الشيء المراد الذي هو موضوعها المادي والذي انما تريده من حيث هو خير مدرك، والاحصل تناقض بان يكون ذلك الشيء مراد وغير مراد . ثم الارادة تابعة للعقل والعقل لا يدرك الخير من حيث هو فقط بل ايضاً من حيث في ذاته .
 (٣) ما يلي هو الجواب الصحيح الذي يجيب به على رد الاعتراض السابق .

فقط أننا ندرك الشيء، اي انه في عقلنا، بل ايضاً نعرف الشيء انه كائن او كان او سيكون بطبيعته الخاصة . فاذاً ولئن كان الشيء في حال ما يدرك الآن ليس موجوداً الا في العارف، فان الاضافة التابعة لفعل الادراك، انما هي مع ذلك الى الشيء، لا من حيث هو في العارف بل من حيث هو في طبيعته الخاصة التي يدركها المدرك .

فاذاً اضافة ارادة الله هي الى الشيء غير الموجود من حيث ذلك الشيء، هو في طبيعته الخاصة وباعتبار زمان ما، لا من حيث هو فقط في الله العارف، فان الله انما يريد ان الشيء الذي ليس الآن موجوداً يكون موجوداً في زمان ما، ولا يريد فقط ان يكون هو مدركا للشيء .

فليست حال اضافة المرید الى المراد كحال اضافة الخالق الى المخلوق والصانع الى المصنوع والرب الى الخليفة المربوبة . وذلك لان الفعل الارادي فعل مستقر في نفس المرید فلا يستلزم اذاً فهم شيء موجود في الخارج . وبخلافه (قولك) صنع وخلق ودبر لانها تدل على افعال تنتهي متعدية الى أثر خارج يستحيل بدون وجوده ان يفهم معناها .

الفصل الثمانون

في ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته (١)

(خلاصة جز ١٩٢١ ف ٣ وفي الحق مطلب ٢٣ ف ٤)

ومما اثبتناه سابقاً يتحصل ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته ولا يمكنه ان يريد الضد (٢) وذلك :

١ لاننا قد بينا ف ٧٤ ان الله يريد وجوده وخيريته على انهما موضوع إرادته الاولى والاصيل (٣) الذي هو له سبب

(١) ليس مدار هذا الفصل على ان الفعل الارادى في الله هل هو ضروري من جهة المريد وباعتبار نفس الفعل، لان كون فعل الارادة الالهية من هذه الحثية ضرورياً حقيقة لا يشوبها ريب البتة. لان فعل الله، كما تقدم بيانه، هو نفس ذاته تعالى، وقد اتضح ان ذات الله سرمديّة. فاذاً ضرورية. لان السرمديات على ما قاله اريسطو في ك ٣ من الطبيعيات لا يفترق فيها الوجود عن الامكان. بل مدار هذا الفصل على ان فعل ارادة الله هو ضروري بالنسبة الى مراده ما، اعني هل يريد الله بالضرورة هذا او ذاك من مراداته. فوضع الماتن هذه القضية وهي : ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته .

(٢) اي لا بالضرورة لان « يريد بالضرورة » و « لا يريد بالضرورة » قضيتان متضادتان لان بينهما وسط وهو « يريد بالاختيار او بالقصر » ولا وسط بين المتناقضتين كما عرفت في المنطق .

(٣) لكي تفهم قوة هذا البرهان يجب ان تعلم ما افاده القديس توما في كتابه الحق مطلب ٢٣ ف ٤ حيث قال : لكل ارادة موضوعان

ارادة ما سواه . فينتج اذاً انه تعالى في كل مراد يريد وجوده وخيريته، كما ان النظر يرى النور في كل لون . ولكنه يستحيل ان لا يريد الله شيئاً ارادة بالفعل، والا كان مريداً بالقوة فقط، وهذا محال، لان فعل ارادته هو نفس وجوده كما تبين في ف ١٦ و ٧٣ . فاذاً من الضرورة ان يريد وجوده وخيريته .

موضوع اولي واصيل، وموضوع ثانوي وفرعي . فالموضوع الاول والاصيل هو الذي تتوجه اليه الارادة من طبعها لان الارادة طبيعة ما، فلا بد لها من نسبة طبيعية الى شيء . ما . فهذا الموضوع تتعلق به الارادة ضرورة، لان طبعها يدفعها اليه كإرادة كل انسان السعادة. فلا يمكن ان يريد الانسان ان لا يكون سعيداً او يكون شقياً، ولهذا يكره كل ما هو شر لان الشر ضد الخير، والوازع الوحيد الذي يصده عن ارادة الشر انما هو لانه ضد الخير . فاذاً يريد الخير الذي هو كماله بالضرورة

والموضوع الثاني والفرعي هو الذي تقبل اليه الارادة لا من اجل ذاته بل لانه يؤدي الى الموضوع الاصيل على انه وسيلة اليه واسطة الى الغاية . فحال الارادة بالنظر الى هذين الموضوعين تختلف باختلاف العقل بالنظر الى المبادئ التي يعرفها بالفطرة والى النتائج التي يستخلصها منها

فالموضوع الاول لارادة الله هو وجوده وخيريته التي من اجلها يريد كل ما سواه . فارادته اذاً تتجه الى هذا اتجاهاً ضرورياً لا بضرورة القصر بل بضرورة الطبيعة التي لا تنافي الاختيار . ومن الضرورة ان يكون لارادة الله فعل ارادي، يعني انه يستحيل ان لا يكون الله مريداً شيئاً بالفعل، والا كان مريداً فقط بالقوة فكان موجوداً بالقوة لان ارادة الله نفس وجوده . والحال وجود الله وخيريته هما الموضوع الاصيل والاولي لارادته وهما سبب ارادته ما سواه . فينتج اذاً ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته

و٢٠ ايضاً ان كل مريد انما يريد بالضرورة غايته القصوى كما ان الانسان يريد بالضرورة سعادته (١) ولا يمكن ان يريد الشقاوة. والله يريد ان يكون وجوده كالغاية القصوى كما تبين ف ٧٤. فاذاً يريد بالضرورة ان يوجد ويستحيل ان يريد ان لا يكون موجوداً.

و٣٠ ايضاً ان الغاية في المشتبهات والعمليات حكمها حكم المبدأ الذي لا يبرهن عليه في النظريات كما افاده الفيلسوف ل٢٠ ف ٣ في الطبيعيات. وذلك لانه كما ان المبادئ في النظريات هي ما تتحصل منه النتائج، فكذلك الغاية في العمليات والمشتبهات هي ما يستمد منه سبب كل ما ينبغي ان يعمل ويشتهى. والعقل هو الذي في النظريات يذعن بالضرورة للمبادئ التي لا تقبل البرهان ولا يمكنه ان يصدق اضدادها. فينتج اذاً ان الارادة تتعلق مستمسكة بالضرورة بالغاية القصوى حتى يستحيل عليها ان تريد ما يضادها. وعلى هذا فان ارادة الله ان لم يكن لها غاية غيره تعالى فانها بالضرورة تريد ان يكون موجوداً.

(١) يريد بالسعادة هنا السعادة بمعناها العام لا الخاص، اعني الخير الكامل والكافي لاشباع اشواق الارادة، بحيث اذا حصلت عليه لا تنوق الى ما سواه. ولا نكير ان هذا النوع من الخير يريده كل انسان بلا استثناء. ويريده بالضرورة. واما السعادة بمعنى التخصيص اي المحل الذي هي فيه والشيء الذي تقوم به فلا يريدها الانسان بالضرورة، اذ نرى ان الجميع يطلبون خيرهم وكالمهم واشباع رغائبهم، ولكنهم قد يجهلون الشيء الذي يتحقق فيه معنى سعادتهم الحقيقية.

و٤٠ ايضاً ان الاشياء جميعها من حيث هي موجودة تشبه الله الذي هو الموجود في الرتبة الاولى والعظمى (ف ٢٩). وجميع الاشياء من حيث هي موجودة تحب وجودها على شاكلتها بحبة طبيعية. فالله اذاً بالاحرى يحب وجوده بحبة طبيعية. ولكن طبيعة الله انما هي بذاتها واجبة الوجود ضرورية كما تبين في ف ١٣. فاذاً الله يريد ذاته بالضرورة.

وه٠ ايضاً ان كل كمال وخير في المخلوقات انما هما موجودان لله وجوداً ذاتياً اي يقالان عليه قولاً بالذات. ولكن بحبة الله هي اسمى كمال للخلقة الناطقة لانها بمحبتها لله تتحد به نوعاً من الاتحاد. فهذه المحبة هي اذاً موجودة في الله وجوداً بالذات. فاذاً يحب الله ذاته بالضرورة وعليه يريد ان يكون موجوداً.

الفصل الحادي والثمانون

في ان الله لا يريد ما سواه بالضرورة

(خلاصة جز ١٠ م ١٩ ف ٣ : وكتاب في الحق ٢٣ ف ٢)

ان كانت ارادة الله تتعلق بخيريه ووجوده بالضرورة، فقد يلوح للبعض انها تتعلق ايضاً بالضرورة بما هو دونه، اذ ان الله بارادته خيريه يريد جميع ما سواه كما تبين ف ٧٥. ولكن من يدقق نظر التأمل في هذا الامر يتضح له ان ارادة الله لا لا تتعلق بالاغيار بالضرورة وذلك :

١ لان الله انما يريد الاغيار لانها معدة لغاية خيرته (ف ٧٥) وليست تتجه الارادة الى ما هو معد للغاية ان كان يمكن ان تحصل الغاية بدونها . فان الطبيب على فرض انه يريد شفاء العليل فلا تضطره الضرورة الى استعمال الادوية التي يمكنه بدونها شفاء العليل . فاذا لما كانت خيرية الله يمكن وجودها بدون الاغيار ، بل لا يمكن لتلك الاغيار ان تريدها شيئاً (١) ، لم يكن لله ضرورة في ان يريد لها من اجل انه يريد خيرته (٢) .

(١) اعلم ان تعلق الارادة بما هو الى الغاية كما ستري في الحاشية التالية تكون بحسب علاقة المغيء الى الغاية، وهذه العلاقة بين المغيء والغاية قد تكون إما ضرورية وإما عارضة، فالضرورية إما ضرورية بالاطلاق وإما ضرورية لمعنى . فالأولى ما يتوقف وجود الغاية عليه كأن لا يمكن حصول الغاية بدونها كما هو الغذاء لحفظ الحيوان وغوه . والضرورة لمعنى ما لا يتوقف وجود الغاية عليه بل يتوقف عليه حسن حال الغاية، كاتقان البناء لحسن السكنى وبهذا المعنى قال الماتن «لا يمكن لتلك الاغيار ان تريدها شيئاً من الكمال» والعلاقة العارضية بين المغيء والغاية اذا لم يكن المغيء مفيداً لوجود الغاية ولا مضيئاً شيئاً لحسن حالها

(٢) وذاك لما قدمنا في الحاشية على الفصل السابق من ان الارادة كسائر القوى لها موضوعان: اولى اصيل وثانوي فرعي، وانها تتجه الى موضوعها الاصيل بالضرورة لان تعلقها به طبيعي، واما موضوعها الفرعي فانما تريده توسلاً الى موضوعها الاصيل اي الغاية ، فلما كان سبب ارادتها المغيء انما هي الغاية كانت نسبة الارادة الى المغيء بحسب نسبة المغيء الى الغاية ومن ثم فان كان المغيء من العلاقة مع الغاية بحيث يتضمنها بكاملها أو بحيث لا بد منه للحصول على الغاية اضطرت حينئذ الارادة الى الاتجاه اليه كاضطرارها

٢ ايضاً لانه لما كان موضوع الارادة الخاص انما هو الخير المدرك كان للارادة ان تتجه الى كل مدرك بالعقل حيثما تسلم حقيقة الخير . ومن ثم كان ان وجود كل شيء ، وان كان من حيث هو كذلك خيراً ولا وجوده شراً، فان لاوجود الشيء قد يقع مع ذلك تحت الارادة (١) بسبب خير ما يقارن بحفوفة

الى الانصراف الى الغاية، وبخلافه ما لو كانت الغاية تحصل بدون المغيء لان الارادة حينئذ لا تقبل اليه ضرورة . فينتج من ثم ان خيرية الله التي هي الغاية التي من اجلها يريد ما سواه لما كانت كاملة بذاتها، وجدت المخاوفات او لم توجد، كانت في غنى عن ان يريد الله تلك الاغيار بالضرورة المطلقة، ولكنه قد يريد بالضرورة الفرضية كما ستري .

(١) اعلم ان اللاوجود في حد ذاته لا يمكن ان يكون متعلق الارادة لانتهاء معنى الخيرية فيه، اذا ان الخير مبناه الوجود ومتعلق الارادة الخير كما رايت سابقاً . ولكنه يتفق ان لاوجود شيء يقارنه خير آخر كانهام النعمة يقارنه حياة الأسد، وعلى هذا يكون لا وجود شيء متعلقاً للارادة لا بذاته وعن ضرورة كما أضاف الماتن اذ لا يبدل على المعنى الصوري لموضوع الارادة، بل ينفيه لانه غير وجود، ثم لانه ليس له علاقة ضرورية مع الغاية، لانه ليس بخير فلا مشتهى بل يكون، اي اللاوجود، متعلقاً للارادة بطريق العرض، اي من اجل ما يقارنه من الخير . وعليه فان مات اليه الارادة فيبقى معنى الخيرية سالماً في مرادها لان وجود شيء يبقى خيراً مع انعدام وجود شيء آخر . فاذاً يمكن للارادة ان تريد لاوجود شيء بشرط ان يبقى معنى الخيرية سالماً . واما الخير الذي اذا ارادت لا يتنفي مع لاوجوده كل حقيقة الخير ومعناه، فيستحيل على الارادة ان تنجيه اليه، والخير الذي هذه صفة هو الله وحده . فاذا فهمت هذه النجلى لك معنى هذا البرهان اللطيف الدقيق الذي أورده الماتن من غير ان يسبقه اليه سابق .

سلامته وان لم يكن ذلك عن ضرورة، لان وجود الشيء خير، وان كان شيء آخر غير موجود. فاذاً الخير الوحيد الذي لا يمكن للارادة باعتبار حقيقتها، ان تريد لا وجوده انما هو الخير الذي اذا ارتفع ارتفعت معه حقيقة الخير بالكلية . ولا خير مثل هذا سوى الله . فاذاً يجوز للارادة باعتبارها في حقيقتها ان تريد ان لا يوجد شيء من الاشياء ما خلا الله . ولكن ارادة الله هي هي فيه تعالي بحسب كل قوتها (اي بكل معنى الارادة) لان جميع الاشياء هي فيه تعالي كاملة بالاطلاق (ف٢٨) . فاذاً يمكن لله ان يريد ان لا يكون شيء موجوداً ما خلا نفسه . فاذاً ليس يريد بالضرورة ان تكون الاشياء التي هي دونه .

وساً ايضاً ان الله بارادته خيريته يريد وجود الاغيار لمشاركتها اياه في خيريته (ف٧٥) . وخيرية الله لكونها غير متناهية يمكن الاشتراك فيها بوجوه غير متناهية وبوجوه اخرى غير التي تشترك بها فيها الخلائق الموجودة الان . فاذاً لو ان الله لمجرد انه خيريته يريد بالضرورة ما يشاركه فيها، للزم ان يريد خلائق غير متناهية تشاركه في خيريته على ضروب غير متناهية، وهذا واضح البطلان (١)

(١) بمقتضى تعاليم الايمان الذي يصرح بان الكون والفساد سينزلان يوماً ومن ثم فلا يسلم بان سيكون خلائق غير متناهية عدداً ولا معاً ولا على طريق التعاقب . ولكن يرد على هذا بان يقال ان الله بارادته وخيريته يريد بالضرورة لا كل ما يمكنه أن يوجد من الخلائق بل ما هو عازم على ايجاده ومما هو قابل لمشاركته في خيريته . فاذاً لا يتحصل من مقدمة

لانه لو ارادها لكانت موجودة لان ارادته مبدأ وجود الاشياء كما سنبينه ك ٢ ف ١٣ من مؤلفنا هذا . فاذاً ليس الله يريد بالضرورة ولا الاشياء الموجودة الان . و٤ ايضاً ان ارادة من هو ذو حكمة (١) باتجاهها الى العلة تكون متجهة الى المعلول الذي يحصل عن العلة ضرورة، فمن الحماقة ان يراد وجود الشمس فوق الارض ولا يراد ضوء النهار . واما المعلول الذي لا يلزم بالضرورة عن العلة فليس من الضرورة ان يكون المرید مريداً له لكونه يريد العلة . والاغيار انما تصدر عن الله لا عن ضرورة كما سوف نبينه في ك ٢ من

على ايجادة ومما هو قابل لمشاركته في خيريته . فاذاً لا يتحصل من مقدمة البرهان ان الله يريد حينئذ خلائق غير متناهية . نجيب ان هذا القول لا يستقيم لان جميع الخلائق نسبتها الى الاشتراك في خيرية الله واحدة وليست الواحدة اولى به من غيرها حتى يريد الله بالضرورة اشتراك هذه في خيريته دون سواها . فبقي اذاً ان الله يحكم تدبيره بفضل اشراك الواحدة دون الاخرى، وحينئذ فيكون قد اراد اشراك هذه في خيريته بالضرورة ولكن لا بالضرورة المطلقة بل بالضرورة الفرضية . اي لانه اراد وما اراده الله يستحيل ان لا يريد ، ولكن بشرط ان يكون قد اراده . والنتيجة التي يستخلصها الماتن القديس ههنا تتعلق بالمعنى الاول لا الثاني . وكل هذا جليل فاحفظه .

(١) قال « من هو ذو حكمة » ليخرج ذا الحماقة الذي قد يريد العلة ولا المعلول، ثم للاشارة الى ان الكلام على المرید الذي يفعل فعله بحكمة، اعني الذي يعرف عند فعل ارادته ان المعلول يتبع العلة بالضرورة ان لا يراد المجهول .

مؤلفنا هذا . فاذاً ليس من الضرورة ان يريد الله ما سواه من اجل انه يريد نفسه .

ثم ٥ ايضاً ان الاشياء انما تصدر عن الله صدور المصنوعات عن صانعها كما سوف نبينه في ك ٢ ف ٢٤ . والصانع وان اراد ان تكون له الصناعة، فليس مع ذلك يريد بالضرورة ان يوجد مصنوعاته : فاذاً ولا الله يريد بالضرورة غيره لانه يريد ذاته . فيجب ان نرى السبب الذي من اجله يعرف الله الاغيار بالضرورة ولكنه لا يريد بالضرورة (١) مع انه انما يعقل ويريد

(١) بعد ان اثبت القديس قضيته تطرق الى دفع هذا الاعتراض وهذه صورته كما رايت في الماتن : كما ان الله من كونه يريد ذاته يريد الاغيار، كذلك من كونه يعقل ذاته انه يعقل بعقل الاغيار، ولكنه يرتفعه ذاته بالضرورة يتعقل الاغيار . فاذاً وبالضرورة يريد الاغيار .

فاجاب القديس على هذا الاعتراض منكر أمثلة السبب في العقل والارادة . فان العقل اذا تعقل شيئاً بالفعل فانما تحصل فيه حالة ما وهي انتقاش صورة المعقول فيه، واما الارادة اذا ارادت شيئاً فلا تصير مريدة بالفعل لحصول حالة ما فيها، بل لحصول تلك الحالة في نفس المراد بان يكون المراد غاية او معداً لغاية او صالحاً لان يراد كغاية لانه خير . وعليه فتكون نتيجة الاعتراض كاذبة لانتفاء المثلية بين العقل والارادة من هذا القبيل .

وفي خلاصته اللاهوتية (جزء ١٠ م ١٩ ف ٣ على ٦) قد اجاب على هذا الاعتراض باسلوب آخر مرجعه الى الاول حيث قال ما مفاده : ان ارادة الله تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في ذاتها، وعقله يتعلق بها بحسب وجودها في ذاته الالهية ووجود الاشياء في ذاتها ليس ضرورياً والا كانت واجبة الوجود

الاغيار لكونه يعقل ويريد ذاته (ف ٤٩ و ٧٥) . فالسبب في ذلك هو ان العاقل انما يعقل شيئاً لمجرد ان عقله حصل على حالة ما ، فان الشيء انما يكون معقولا بالفعل بانتقاش شبهه في العاقل . واما كون المرید يريد شيئاً فذلك لان المراد حاصل على حالة ما ، فاننا انما نريد شيئاً لانه غاية او لانه معد للغاية . وكون جميع الاشياء هي في الله لكي يمكن تعقلها فيه امرأ يقتضيه كماله الالهي بالضرورة ف ٥٠ . واما خيريته فليست تقتضي بالضرورة وجود الاشياء المعدة لها اي لخيريته اعدادها لغايتها . ولهذا السبب كان من الضرورة ان يعرف الله الاغيار لا أن يريد لها . ولهذا ايضاً كان انه تعالى لا يريد بالضرورة جميع ما يمكن ان يكون له نسبة الى خيريته . واما الاشياء التي لها نسبة الى ذاته التي يعقل بها اية كانت تلك النسبة فانه يعرفها بالضرورة

لذاتها . واما وجودها في الله فضروري لان ذاته مثلها . فاذاً لا يكون تعلق ارادة الله بالاشياء ضرورياً بل تعلق عقله بها ضروري .

الفصل الثاني والثمانون

في ادلة المعارضين على ما تقدم من القول ودفعها (١)

١

ان الاشياء التي يريددها الله ان كان لا يريددها بالضرورة فيلزم عن ذلك محالات :

١ ان كانت ارادة الله بالنظر الى بعض المرادات ليست متعينة اليها فيشبه انها تكون الى الطرفين . وكل قوة هي الى طرفين فهي بالقوة بوجه ما ، لان كون الشيء الى طرفين هو نوع لما هو ممكن وحادث (٢) . وعليه فتكون ارادة الله بالقوة فاذا لا تكون ارادته نفس جوهره الذي ليس فيه شيء . بالقوة على ما اثبتناه ف ١٦ .

٢ ثم ان كان الموجود بالقوة من حيث هو كذلك في حكم فطرته ان يتحرك لانه يمكن ان يكون وان لا يكون لزم فوق ما تقدم ان تكون ارادة الله قابلة للتغير .

٣ ايضاً ان كانت ارادة الله شيئاً مما يتعلق بمعلولاته

(١) اليك اخى اعتراضات الفلاسفة القائلين بازلية العالم وصدوره عن الله ضرورة ، وهو رأي اريسطو ومن تبعه من الفلاسفة الاقدمين ومن جملتهم من فلاسفة العرب ابن رشد وابن سينا .

(٢) لان الممكن الحادث تعريفه انه ما يقتضي لذاته ان لا يقتضي شيئاً من الطرفين الوجود او العدم .

طبيعية له ، فتكون اذاً ضرورية . وليس في الله شيء غير طبيعي ، اذ يستحيل ان يكون فيه شيء بالعرض او شيء بالقسر كما تبين ف ١٩ .

٤ ايضاً ان كان ما هو الى طرفين متردد بينهما على السواء لا يميل الى الواحد اكثر من ميله الى الآخر ، فيجب ان الله اما ان لا يريد واحداً من الاثنين اللذين هو اليهما بين بين ، وهذا قد تقدم نقضه في ف ٧٥ ، واما ان يرجح الى واحد منهما من من الخارج ، وحينئذ يكون شيء ، متقدم عليه تعالى يرجح ميله الى واحد .

٢

دفع الاعتراض

ان هذه الاعتراضات لا يلزم عنها شيء . لزوماً ضرورياً :

١ لان القوة التي توصف بانها الى طرفين انما يصدق عليها ذلك من احد وجهين (١) : اولها من جهة القوة ذاتها . وثانيها

(١) ترى ان القديس يجيب بالتنويع على 'صغرى الاعتراض الاول التي هي 'كل ما كان الى الطرفين فهو بالقوة بوجه ما' فيقول ان القوة يقال انها الى طرفين باعتبارين : اما الاعتبار الاول فهو ان القوة لكونها لم تحصل بعد على كل كمالها الذي تترجح به الى احد الطرفين ، كالعقل المشكك مثلاً ، فهذه يقال انها بالقوة الانفعالية الى قبول ما يكمل ، فكونها اذاً بالقوة بالمعنى المذكور نقص فيها لتعلقها بالضرورة بما تكمل به .

واما الاعتبار الثاني فان القوة اذا حصلت على كمالها فكمال فعلها لا يتوقف على احد الطرفين ، بل هو متسام بفضيلته عن كليهما ، فهي يقال ايضاً

من جهة ما تقال انها اليه . اما من جهة القوة نفسها فذلك اذا لم تكن القوة قد احرزت كل كمالها الذي به ترجح الى احد الطرفين ، وهذا راجع الى نقص في القوة ودليل على انها لم تزل بالقوة الى شيء ، كما يتضح لك من العقل المشكك الذي لم يدرك بعد المبادئ التي يترجح بها ادعائه الى احد الطرفين . واما من جهة الشيء الذي يقال ان القوة اليه ، فالقوة تكون الى طرفين متى كان كمال فعلها غير متوقف على واحد من الطرفين بل يمكن وجود كليهما ، كالصناعة مثلاً التي يمكنها ان تستعمل لانجاز

انها الى الطرفين لا لتعلقها باحدهما ضرورة ، بل لكونها يمكنها ان تفعل احدهما او تميل الى احدهما ، فتكون حينئذ بالنظر الى الطرفين بالقوة الفاعلة لا الانفعالية ، كقوة الصانع المستكمل شرائط صناعته الى انجاز صنعه . فكونه بالقوة الى انجاز صنعه ناشئ عن كمال فيه لا عن نقص . فيسلم القديس بان ارادة الله الى الطرفين اي الى ايجاد المخلوقات او عدم ايجادها بالمعنى الثاني اي انها بالقوة الى احد الامرين لكن بالقوة الفاعلية وينكر كون ارادته تعالى هي الى الطرفين بالقوة الانفعالية لعدم تعلق غايته التي هي خيريته بالاغيار تعلقاً ضرورياً ، لان خيريته لا تحتاج في كمالها او في زيادة كمالها الى شيء . من الاغيار ، لانها اي خيريته في غاية الكمال بذاتها وجدت الاغيار او لم توجد . فصح اذاً ان يقال ان ارادة الله هي قوة الى الطرفين لا بالقوة الى الطرفين ، لان العبارة الاولى تدل على كمال الارادة في ذاتها ومن ثم فلا تتعلق بالضرورة باحد الطرفين .

واما القول الثاني اي « بالقوة الى الطرفين » معناه ان الارادة قابلة لان تريد احد الطرفين ارادة بالفعل . ويتضح لك شرح هذا من الجواب على الاعتراض الثاني

عمل واحد آلات مختلفة على السواء وهذا لا يتعلق بنقص في القوة ، بل بالاحرى يفضل فيها لتساميها على كلا الضدين ، ولهذا لما كانت الى الطرفين على السواء ، ترجحها يكون لا الى هذا ولا الى ذاك (١) . فهكذا الحال في ارادة الله بالنظر الى الاغيار لعدم تعلق غايتها بشيء من الاغيار فيما انها متحدة بغايتها على اكمل وجه من الاتحاد .

فاذاً ليس يجب ان نضع في ارادة الله شيئاً مما هو بالقوة .
٢ . وكذلك لا يجوز ان نضع في ارادة الله تغييراً ، لانه ان كان لا يوجد في ارادة الله ما هو بالقوة ، فاختيارها بلا ضرورة احد الطرفين في معلولاتها لا يكون على هذا النحو وهو ان تعتبرها بالقوة الى الطرفين ، كأن تكون اولاً مريدة بالقوة كليهما ثم بعد ذلك مريدة بالفعل ، فانها دائماً مريدة بالفعل جميع ما تريده لا مما يتعلق به تعالى بل مما يتعلق بمعلولاته ايضاً ، ولكن لان مرادها ليس له نسبة ضرورية الى خيريتها التي هي مرادها الاولي والاصيل على نحو ما نقول ان القضايا التي ليست نسبة المحمول فيها الى الموضوع نسبة ضرورية هي قضايا ممكنة لا ضرورية ، ولهذا اذا قلنا « الله يريد هذا المعلول » فمن البين الواضح ان

(١) ترى ان الماتن يسلم بكون ارادة الله الى الضدين ، ولكن كونها الى الضدين لا يصدق عليها من جهة اعتبارها في ذاتها بل من جهة الاغيار ، ولهذا فلا يصح القول انها هي بالقوة . فينتج عن كل ذلك ان لمرجح في ايجاد الله لهذا او ذاك من المخلوقات الا ارادته المختارة .

هذا القول قضية لا ضرورية بل ممكنة بالامكان الذي يقال به ان الشيء ممكن، لا باعتبار قوة ما بل بالامكان الدال على ان شيئاً ليس واجباً ان يكون ولا ممتنعاً ان يكون، كما افاده الفيلسوف في كتابه ٥ في المتافيسيقا . وذلك ككون مثلث الزوايا له قائمتان متساويتان قضية ممكنة، لا باعتبار قوة ما، لان الحسابيات لا محل فيها للقوة او للحركة . فينتج من كل ذلك ان نفي الضرورة المذكورة لا ينفي عدم تغير ارادة الله . ويقوم شاهداً على هذا ما قيل في الكتاب المقدس عدد ٢٩ ف ١٥ من سفر الملوك الاول حيث قيل : «فان بها اسرائيل لا يكذب ولا يندم» (الآية) .

و ٣ ثم ان (١) ارادة الله وان كانت لا تتعين لمعلولاتها فليس يجب مع ذلك القول ان الله لا يريد شيئاً من معلولاته او ان المرجح له لارادتها شيء خارج، لانه لما كان الخير المعقول هو المرجح للارادة على انه موضوعها الخاص، وكان عقل الله ليس شيئاً خارجاً عن ارادته، لان كليهما نفس ذاته لزم ان ارادة الله ان كانت تترجح الى ارادة شيء عن معرفة عقله فلا يكون المرجح لها شيئاً خارجاً (٢) لان عقل الله لا يدرك فقط

(١) جاوب الماتن في هذا العدد على الاعتراضين الثالث والرابع مقدماً الجواب على الرابع لتوقف حله على حل الاعتراض الثالث، فانكر نتيجة الاعتراض وهي: ان كان الله لا يريد الاغيار بالضرورة فيلحق ارادته تغيير عند ارادتها . (٢) بل هي ترجح ذاتها الى المراد الذي لها اليه نسبة غدير واجبة،

وجوده الالهي الذي هو خيريته، بل يدرك ايضاً الخيور الاخرى كما تبين ف ٤٩ . وهذه الخيور انما يدركها كأنها اشباه خيريته وذاته لا كأنها مبادئها (١)، وهكذا تميل ارادة الله الى هذه الخيور على انها ملائمة لخيريته لا على انها ضرورية لها . ويحدث مثل هذا في ارادتنا، فان ارادتنا اذا مالت الى شيء على انه ضروري للغاية بالضرورة المطلقة، فانها تندفع اليه بضرب من الضرورة . وأما اذا مالت الى شيء من اجل موافقة فيه للغاية فقط فلا تنصرف اليه بالضرورة، فلماذا ولا ارادة الله تميل بالضرورة الى معلولاتها .

وايضاً لا ينبغي بناء على المقدمات السابقة ان يفرض في الله شيء لا طبيعي، لان ارادة الله تريد ذاتها والاغيار بفعل واحد بعينه، الا ان نسبتها الى ذاته هي ضرورية وطبيعية، واما نسبتها الى الاغيار فانما هي من حيث تلك الاغيار فيها بعض الملائمة وليست، اي تلك النسبة، ضرورية وطبيعية ولكنها ليست قسرية ولا طبيعية بل ارادية؛ فان ما كان ارادياً فليس قسرياً ولا من الضرورة ان يكون .

وما يلي من القول جواب على الاعتراض الرابع

(١) اي لا كأن الاغيار عال لخيريته كما ان الطب علة للصحة .

الفصل الثالث والثمانون

في ان الله يريد شيئاً آخر سواء بالضرورة الفرضية (١)

ومما قدمنا يمكن ان يتحصل ان الله وان كان لا يريد شيئاً من معلولاته بالضرورة المطلقة فانه مع ذلك يريد شيئاً بالضرورة الفرضية اي المقيدة وذلك :

١ لاننا قد بينا في الفصل السابق ان ارادة الله براءة عن التغير . وكل لا متغير إذا وجد فيه شيء مرة فيستحيل ان لا يكون فيما بعد موجوداً فيه ، لاننا نقول ان شيئاً يتحرك اذا كان الآن على خلاف ما كان من قبل . فاذاً ان كانت ارادة الله

(١) لكي تفهم ما يقال في هذا الفصل يجب ان تعلم ان الضرورة التي يعبر عنها ابن سينا بلفظ الواجب على ما علمه القديس توما (في خلاصته جز ١ م ١٩ ف ٣ وفي كتابه في الحلق م ٢٣ ف ٤ على ١) اما ضرورة مطلقة واما ضرورة فرضية، اي مقيدة، لان الضروري اي الواجب على ما عرفه ارسطو هو ما ان يتفق ان يكون على خلاف ما هو، وهذه الحال تكون له اما لمعنى في ذاته واما لمعنى في غيره . فالضروري المطلق اي لذاته هو الذي لذاته لا شيء آخر اي شيء كان يلازم محال من فرض عدمه ، كالنطق فانه واجب للانسان لذات الانسان لا شيء آخر، بحيث لو فرض عدمه، بطل الانسان ان يكون انساناً . والضرورة الفرضية هي كون الشيء لا يمكن ان يكون على خلاف ما هو، لا لمعنى في طبيعة الشيء بل لمعنى مزبد عليه كقولك الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين وهذا الواجب الفرضي اوجهه كثيرة .

غير متغيرة ، فعلى فرض أنها تريد شيئاً، فانها بالضرورة تريده عند هذا الفرض (١) .

٢ ايضاً ان كل سرمدي فهو ضروري، وكون الله يريد وجود شيء من معلولاته هو سرمدي (٢) اذانه كما ان وجوده يقدر بالسرمدية فكذلك ارادته . فكونه اذا يريد وجود شيء من معلولاته ضروري هو ولكنه ليس ضرورياً باعتباره في ذاته مطلقاً لعدم تعلق ارادته تعالى بهذا الشيء المراد تعلقاً ضرورياً . فاذا ارادته وجود ذلك الشيء ضرورة بالضرورة الفرضية (٣) .

(١) لانها، اي ارادة الله، ان كانت لا تريد بالضرورة ما قدر انها ارادته، فيلحقها التغير لغوات شيء وجودي، اي فعل الارادة كان لها ثم زال عنها، فاذا قول الماتن «كل لا متغير وجد فيه شيء» يريد بلفظ الشيء الوجودي لا المعنوي ولا اعتباري، كالنسبة الاضافية التي بين الخالق والمخلوق، لان هنا النسبة وان ذابت لا توجب تغييراً في الله . مثلاً كان يوماً بين الله نسبة هي نسبة كونه يخلق الفعل، والان ليست النسبة تلك اذا قطعنا النظر عن فعل الحفظ ومع ذلك فزوال هذه النسبة لا يوجب تغييراً في الله .

(٢) كون السرمدي ضرورياً لانه يستحيل تغييره وما استحال بغيره فهو ضروري، اي واجب وجوده، اما وجوباً مطلقاً واما مع فرض . واعلم ان ليس كل ضروري بالضرورة الفرضية يتقاضى عدم التغير مطلقاً، لان هذه الضرورة في قولنا سقراط بالضرورة ماش ما دام ماشاً لا تقضي عدم تغير سقراط عن الجلوس مطلقاً بل مادام . وصوفاً بانه ماش وهو مع ذلك يمكنه ان ان يستبدل الجلوس بالوقوف . ولكن كل عدم تغير يلازم عنه الضرورة المطلقة او المقيدة يتضمن الادنى المعنى الذي يتضمنه الاعلى .

(٣) اذ قد مر بك ف ٨٠ ان الله لا يريد بالضرورة غير وجوده وخيريته وف ٨١ انه لا يريد ما سواه بالضرورة .

و ٣ ايضاً ان الله يقوى على كل ما قوى عليه (١) لان قدرته لا تنقص ولا تهوي كما ان ذاته لاتهن، ولكنه لا يقدر الآن ان لا يريد ما فرض انه اراده لامتناع قبول ارادته التغير. فاذا لم يقدر ابداً ان لا يريد ما اراده فاذا ما اراده هو ضروري على تقدير أنه قد اراد ما اراد ويريد ما أراد وليس احد الامرين ضرورياً بالضرورة المطلقة بل هو ممكن بالامكان المتقدم ذكره (٢) و ٤ ايضاً كل من يريد شيئاً فانه يريد بالضرورة كل ما يتقاضاه ذلك الشيء بالضرورة، الا اذا وجد نقص من قبل المرید او لجمالة او لان شهوة صدرته عن الاصابة في اختيار ما يتأدى به الى الغاية. وليس شيء من ذلك يصدق عليه تعالى. فاذا ان كان الله بارادته ذاته يريد شيئاً آخر مما سواه فمن الضرورة ان يريد كل ما يشترط

(١) لانه لم يكن له قط القدرة على ان لا يريد ما اراده منذ الازل لعدم التغير فيه

(٢) يريد به الامكان المنطقي الذي يسميه ابن سينا الامكان الخاصي القائم بكون الشيء. ليس واجباً ان يكون ولا ممتنعاً ان يكون، فيكون معنى قوله «بل هو ممكن» ان القول بان الله يمكنه ان لا يكون قد اراد، وان لا يريد ما قد اراد لم يكن فيه تناقض اي لا تناقض مطلق بين طرفي هذه القضية وان كان بينهما تناقض فرضي، لان ما قد اراده او يريده لا يزال في ذاته ليس واجباً ولا ممتنعاً ان يكون. ولكن التناقض يصير مطلقاً فيما اذا كان ما اراده الله وفعله قد تحول من الامكان الذي الى الامتناع، كأن يوجد اليوم الماضي ثم يعيده بذاته عدداً جاعلاً اياه حاضراً، لان المتصل المتعاقب يستحيل ارجاعه بذاته عدداً .

ضرورة لمراده، كما انه من الضرورة ان يريد الله وجود نفس ناطقة على فرض انه يريد وجود انسان .

الفصل الرابع والثمانون

في ان ارادة الله لا تتعلق بالاستحيلات في ذاتها (١)

ومما قدمنا قريباً يتضح ان الله لا يمكنه ان يريد الاشياء التي هي مستحيلة في ذاتها وذلك :

١ لان مثل هذا الاشياء شأنها ان تتنافى، ككون الانسان حماراً. فان هذا يتضمن كون الناطق غير ناطق. وكل ما كان منافياً

(١) المستحيل يعبر عنه عند الفلاسفة العرب بلفظ الممتنع، وعن الضروري بلفظ الواجب وهذا اصح . قال ابن سينا في منطقہ نقلاً عن ارسطو: الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف مع اتفاقهما في معنى الضرورة . فذلك ضروري في الوجود، وذا ضروري في العدم (٥١) وكما ان الواجب، كما قدمنا في الحاشية، يكون واجباً بذاته او واجباً مع فرض، فكذلك الممتنع ممتنع مطلقاً او ممتنع مع فرض. فالممتنع مطلقاً ما لو فرض وجوده حصل محال مطلقاً وبلا شرط، اعني انه يعبر عنه بقضية يكون محمولها منافياً لطبيعة موضوعها دائماً بلا شرط، كقولك انسان حمار، وما شاكل. والممتنع مع فرض ما كان باعتبار ذاته ممكننا ولكن ان وضع معه شيء ليس هو صار ممتنعاً ويعبر عنه بقضية يوضع مع موضوعها او محمولها ما يجعل الحمل فيها كاذباً كقولك ان سقراط ما دام ماشياً فهو جالس، فان الجالس ممكن لسقراط مطلقاً ولكن عند فرض انه ماشٍ وما دام ماشياً فالجالس ممتنع عليه. وهذا الامتناع يسمى الامتناع الفرضي . وكلام الماتن على الممتنع مطلقاً .

لشيء فانه يسلب عن ذلك الشيء شيئاً من مقتضياته ، كما ان كون الشيء حماراً يسلب عنه نطق الانسان . فاذاً ان كان الله يريد بالضرورة الاشياء التي لا بد منها لما يفرض انه يريد ، كان من المستحيل ان يريد ما يناقضها . وعليه فيستحيل ان يريد الاشياء الممتنعة بذاتها امتناعاً مطلقاً .

٢٠ ايضاً ان الله بارادته وجوده الذي هو خيريته يريد جميع الاغيار من حيث ان لها شبهاً به . والشيء يناقض حقيقة الموجود من حيث هو موجود (١) اذا تعذر ان يسلم فيه شبه الوجود الاول ، اعني الوجود الالهي الذي هو ينبوع كل وجود . فاذاً لا يمكن لله ان يريد شيئاً ينافي حقيقة الوجود من حيث هو موجود . وكما ان الوجود اللاناطقي ينافي حقيقة الانسان من حيث هو انسان ، فكذلك ينافي حقيقة الموجود من حيث هو

(١) قال « من حيث هو موجود » لان شيئاً قد ينافي حقيقة الموجود من وجه ولا ينافيها من وجه آخر ، كالعمى مثلاً فانه من حيث دلالاته على عدم البصر ينافي الموجود اي البصر ، ولكنه من حيث دلالاته على المحل فلا ينافي حقيقة الموجود اي العين والحيوان بل يدل عليهما ، لان العمى لا يكون الا مع وجود العين والحيوان للواجب له البصر . فاذاً ما جاء متافياً لحقيقة الموجود لا يكون متعلقاً للارادة من حيثية متناهية فانه للموجود لا تتفاء حقيقة موضوع الارادة منه ، لان موضوع الارادة الخير والخير مبني على الوجود ولكن الوجود قد يقع تحت الارادة اذا قارنه وجوده ، كما تقدم فيما سلف . فحذراً من وقوع هذا الاشتباه اضاف المانن قوله « من حيث هو موجود » فتأمل .

كذلك كون شيء موجوداً ولا موجوداً معاً . فاذاً لا يمكن ان يريد ان يكون السلب والايجاب صادقين معاً . وهذا يكون بذاته يتضمن تنافياً مع ذاته لاشتغاله على التناقض لا يمكن لله ان يريد الممتنعات بذاتها .

٣٠ ايضاً ان الارادة لا تتجه الا الى الخير المعقول كل ما لا يقع تحت العقل لا يمكن ان يقع للارادة . والممتنعات بالذات لا تقع في العقل لمنافاتها ذاتها ، اللهم اذا لم يمكن جاهلاً لخصائصها (٢) . وهذا يستحيل ان يقال عليه تعالى ما كان ممتنعاً بذاته لا يمكن ان يقع تحت ارادة الله .

٤٠ ان كل شيء بحسبها تكون حاله الى الوجود تكون حاله الى الخيرية . والممتنعات بالذات انما تستحيل وجودها . فاذاً يستحيل كونها خيراً . فاذاً

(١) وهذا اي صدق السلب والايجاب معاً .

(٢) لان من يجهل خصائص الاشياء قد يتصور ان شيئاً من شيء آخر او ليس من خصائصه ولا ملائماً له فيوجبه له او يسلبه ما تصوره . وقد يكون تصوره باطلاً . وليس ينتج من ذلك ان العقل متعلقه بالبطل ، لان موضوع العقل انما هو ما كان حقاً بذاته كما ان الارادة ما كان خيراً بذاته . وانما قد يقع البطل للعقل اذا ظهر الحق ، كما ان الارادة قيل الى الشر اذا ظهر لها بهيئة الخير . كمن رأى سيالاً اصفر فذاقه ووجدته مرّاً فيحكم على كل سيال مر مع انه ربما كان حلواً كالعسل . فيحكمه يكون باطلاً ولا على هيئة الحق .

ان تكون مرادة الله الذي لا يمكنه ان يريد الا ما هو خير
او ما يمكن ان يكون خيراً .

الفصل الخامس والثمانون

في ان ارادة الله للاشياء لا ترفع عنها امكانها (١)

(خلاصة ف ٨ مسألة ١٩ قسم ١)

وقد يتحصل مما تقدم ان ارادة الله لا تنزع عن الاشياء
صفة امكانها ولا تجعلها واجبة بالوجوب المطلق وذلك :

١ لان الله انما يريد كل ما هو مشروط ضرورة لما يريده
كما تبين ف ٨٣ . وبعض الاشياء يخصها باعتبار حال طبيعتها
ان تكون ممكنة حادثة لا ضرورية . فاذا يريد الله ان تكون
الاشياء ممكنة حادثة . ونفوذ الارادة الالهية يقتضي لا ان يكون
الشيء الذي يريده فقط ، بل ايضاً ان يكون على الحال
الذي يريد ان يكون عليه . فان قوة الفواعل الطبيعية
اذا كانت شديدة فانها تجعل مفعولها شبيهاً لها لا في النوع فقط بل
ايضاً في الاعراض التي هي حال من احوال الشيء .

فاذا نفوذ ارادة الله لا ينزع عن الاشياء امكانها .

٢ ايضاً لان الله يريد خير جملة مفعولاته مؤثراً اياه على

(١) الامكان هنا الحدوث اي كون الشيء حادثاً اي كونه في ذاته

ممكناً ان يكون وان لا يكون

الخير الجزئي منها ، لان شبه خيريته يوجد في الجملة بأكمل وجه .
كما تبين (ف ٧٥) . وكمال العالم يقتضي ان يوجد فيه بعض
الممكنات ، والا لم يتضمن العالم جميع مراتب الموجودات (١) . فاذا
يريد الله ان يكون بعض الممكنات .

٣ ايضاً ان خير العالم انما العبرة معه للنظام كما يتضح من قول
الفيلسوف في ك ١١ من المتافيسيقا . ونظام العالم يستلزم وجود
علل ممكنة ، لان الاجسام من كمال العالم ، وهي لا تحرك الا
اذا تحركت عن غيرها . وعن العلة المتغيرة يلزم معلولات حادثة لامتناع
ان يكون المعلول امثلاً وجوداً من علته . ولهذا نرى انه وان كانت
العلة البعيدة ضرورية فالمعلول يكون ممكناً ان كانت العلة

(١) اعلم ان الماتن يريد ههنا بمراتب الموجود شبه اقسامه من حيث
هو موجود عام وبمعناه المطلق لا من حيث هو موجود متخصص . والموجود
العام وبمعناه المطلق اما واجب واما ممكن ، فان وجد هذان استتم الموجود
مراتبه . والممكن في اصطلاح العرب يعبر عنه عند الافرنج بلفظتي
Possibile , contingens على ما افاده ابن سينا في منطقهم ، لان الممكن على
ما قاله لا يشترط فيه ان لا يكون موجوداً بل ما كان موجوداً ايضاً ان
لم يكن واجباً فيصدق عليه اسم الممكن ، اذ ان الممكن ما لو فرض
وجوده او لا وجوده لا يلزم منه محال وعكسه الواجب . لان الواجب انما
هو ما لو فرض غير موجود لزم منه محال . ونزيد بالممكن والواجب ما كان
في حد ذاته ممكناً او واجباً . وعلى هذا يكون بينها غاية التناهي كما
قدمنا في الحاشية ١ على ف ٨٤ . ولكنها يتفقان في معنى الضرورة كما
ستري في الحاشية الآتية .

القريبة ممكنة ، وهذا يتضح لنا مما يحدث في الاجسام السفلية . فان ما يحدث فيها انما هو ممكن حادث ، لان العلة القريبة ممكنة مع ان العلة البعيدة التي هي الحركات السماوية ضرورية . فاذاً يريد الله ان يوجد بعض الاشياء على طريق الامكان والحدوث .

و٤ ايضاً ان ما في العلة من الضرورة مع فرض لا يلزم عنه الضرورة المطلقة في العلول . والله يريد شيئاً في الخليفة لا بارادة ضرورية مطلقة بل بارادة ضرورية مقيدة فقط كما تبين ف ٨١ . فاذاً لا يجوز ان يستنتج من ارادة الله شيئاً من المخلوقات ان في المخلوقات ضرورة مطلقة (اي وجوباً مطلقاً) .

وهذه الضرورة المطلقة وحدها تنفي الامكان ، لان الامكان يشمل الامرين (١) مع فرض الضرورة كقولك ان سقراط يتحرك ان كان يركض ، هو ضروري . فاذاً ارادة الله للاشياء لا تسليخ

(١) قول الماتن « ان الامكان يشمل الامرين » اعني ان الامكان يكون باعتباره في حد ذاته ممكناً بالامكان المطلق ، وقد يكون ضرورياً مع فرض ، كما اتضح لك مما قيل في مثل جاوز سقراط . وعليه فبين قولك هذا يمكن باطلاق واعتبار ذاته ان لا يكون وقولك هذا لا يمكن ان يكون مع فرض ، لا تنافي البتة ، اذ يمكن لسقراط بالامكان المطلق ان لا يتحرك ولكنه لا يمكن له ان لا يتحرك مع فرض كونه راكضاً . ومن ثم فان وضع شيء ضروري مع فرض فلا يلزم عن ذلك نزع الامكان عنه . فاذا فهمت هذا تجلت لك بسهولة نتيجة الماتن فتأمل .

عن تلك الاشياء المرادة امكانيتها (١) فاذاً (قولك) « ان اراد الله شيئاً » لا يلزم عنه ان ذلك الشيء يوجد بالضرورة . بل يلزم عنه ان هذه الشرطية وهي « ان اراد الله شيئاً فالشيء سيوجد » هي صادقة وضرورية ، ولا يلزم ان التالي يكون ضرورياً (٢) .

(١) قد قدمنا ان الامكان او الامكانية يراد بها ما يعبر عنه عند الافرنج بلفظ (Contingentia)

(٢) بالضرورة المطلقة كما رايت في المتن . وقول الماتن هذه القضية الشرطية : ان اراد الله شيئاً ان يكون فسيكون ، هي صادقة وضرورية ، وجهه ان كون الشيء الذي يريده الله ان يكون لا يكون ليس يثبت ولا يستقيم مع فعل ارادة الله الذي لا بد من نفاذه ، بل من الضرورة ان يكون ، ولكن لا بالضرورة المطلقة على الاطلاق ، بل بالضرورة التي يريد الله ان تكون له اي المطلقة او الشرطية . لان الله اذا اراد شيئاً فانه يريده ايضاً على الوجه الذي يريده ان يكون عليه ولهذا قال : هذه القضية الشرطية ان اراد الله شيئاً فالشيء يكون بالضرورة ليس يجب ان يكون التالي فيها واجباً بالوجوب المطلق ، بل قد يكون بالوجوب الشرطي المقيد ، وذلك لان التالي في القضية الشرطية يكون بحسب حال المتقدم امكاناً او وجوباً .

ولما كان المتقدم متعلقاً ومنوطاً بارادة الله وجب ان يكون التالي من الامكان او الوجوب بحسب ما يريده الله ، وعلى النحو الذي يريده الله لا يريد بجميع الاشياء ان تكون واجبة . مطلقاً بل رعاية لحيرية نظام الوجود انما يريد بعضها واجباً وبعضها ممكناً . وعلى هذا النحو يسخر العلة الواجبة لاحداث ما يريده واجباً والممكنة لاحداث ما يريده ممكناً . (راجع خلاصة جز ١ م ١٩ ف ٢٢ ف ٤) .

فيتحصل من جميع ما تقدم ان ارادة الله وان كانت نافذة الفعل لا مرد لها ومرادها واجب الوجود ، فلا يلزم من ذلك ان مراد الله اذا اعطى

الفصل السادس والثمانون

في انه يجوز ان يسمى لارادة الله سبب (١)
(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٥ وف ٢٨ ك ٢ وف ٩٧ ك ٣ من هذا المؤلف)

١

ويمكننا ان نستحصل مما سبق تقريره انه يجوز ان تعلل ارادة الله بعله وذلك :

١ ان الغاية هي علة لارادة جميع ما هو للغاية (٢) والله

في حد ذاته يكون واجباً بالاطلاق، وان ارادة الله له تنزع عنه امكانيته لتقيد وجوبه ونوعية وجوبه بارادة الله . فقد مر بك ان الواجب الشرطي يثبت مع امكانية الشيء فيثبت اذاً مع الاختيار والمشورة . وكل هذا جليل وجزيل الفائدة فاحفظه .

(١) يريد الماتن في هذا الفصل السبب الذي يعلل بها متعلق ارادة الله اي مراده، لا علة ارادته نفسها لان ارادة الله نفسها لا تعلل بعله كما سترى في الفصل التالي . وسبب ارادة الله بالمعنى المقصود هنا هي العلة التي من اجلها يكون الشيء له معنى المرادية بالنظر الى ارادته تعالى، وهي تكون جواباً على سؤالك : لم هذا الشيء . مراد الله ؟ فانك تجيب هي خيريته تعالى . فيكون السبب هو سبب المراد لا علة الارادة . وهذا ما قاله القديس في خلاصته (جزء ١ م ١٩ ف ٥) حيث قال : ان الله يريد ان يوجد هذا بسبب ذلك ولكنه ليس يريد هذا بسبب ذلك . وبين القولين فرق بعيد كما يدلك عليه قليل من التأمل فانتبه .

(٢) لان الشيء انما يكون مراداً لانه خير، والمعنى من حيث هو كذلك اي من حيث انه الموضوع له الغاية يكون معنى الخير فيه مستفاداً له من الغاية . كالدواء مثلاً من حيث هو مهياً للصحة فليس فيه معنى الخيرية الا

يريد خيريته على انها الغاية وجميع ما سوى ذلك فانه يريد به من حيث انه معد للغاية كما تبين ف ٧٤ و ٧٥ . فاذاً خيريته هي العلة التي من اجلها يريد الله جميع الاشياء المبانية له .

٢ ايضاً لان الخير الجزئي معد لخير الكل اعداده لغايته كما ان الناقص معد للكامل . وبعض الاشياء يكون متعلقاً لارادة الله بحسبها تكون حالته في نظام الخير كما تبين ف ١٨ . فبقي اذاً ان خير الكون انما هو العلة التي من اجلها يريد الله كل خير من الخيوط الجزئية في العالم .

٣ ايضاً اذا نزلنا ان الله يريد شيئاً فيلزم عنه بالضرورة كما بيناه ف ٧٣ انه يريد كل ما هو من مقتضيات ذلك الشيء . فان الشيء الذي يجعل غيره من الاشياء واجباً انما هو لكي يكون هو . فالسبب اذاً الذي من اجله يريد الله جميع الاشياء التي يتقاضاه شيء، انما هو ان يكون ذلك الشيء الذي يقتضيها . وعليه فيمكننا في تعيين علة لارادة الله ان نسلك هذا المنهج فنقول ان الله يريد ان يكون للانسان نطق ليكون الانسان انساناً، ويريد ان يكون الانسان موجوداً لكي يستكمل العالم تمامه، ويريد ان يكون خير العالم موجوداً لانه يليق بجودته وخيريته ان يكون .

من الصحة الموجه هو لها فان رفعت عنه معنى توجهه الى الصحة نزعنا عنه الخيرية من هذه الحيثية؛ ومن ثم فقد سلخت عنه معنى المرادية والمشتهى . ولهذا قال الماتن ان الغاية هي علة ارادة ما هو للغاية .

ولكن هذه العلل الثلاثة لا تجري على وتيرة واحدة ونسبة واحدة . فان الخيرية الالهية لا تتوقف على كمال العالم ولا تستفيد من كماله زيادة . ثم ان كمال العالم وان توقف ضرورة على بعض الخيور الجزئية التي هي الاجزاء الذاتية له ، لكنه لا يتوقف مع ذلك بالضرورة على البعض الاخر ، ولكنه يستفيد منه مع ذلك شيئاً من الخير والجمال كالايشاء التي الغرض منها مقصور على تركين سائر اجزاء العالم وترتيبها .

واما الخير الجزئي فلما يتوقف بالضرورة على الاشياء التي لا غني له عنها مطلقاً ولا بد له منها ، على ان له غيرها مما الفرض منه حسن حاله .

فينتج اذاً ان العلة التي تتعمل بها ارادة الله قد ، تكون تارة اللياقة (١) فقط ، واخرى النفع . ولكنها قد تكون طوراً الضرورة مع فرض . واما كونها الواجب والضرورة المطلقة فذلك ليس يكون الا عند ما يريد الله ذاته .

(١) اي ما هو لائق بالعلة اي بخيرية الله ، كأن يريد الله وجود العالم من اجل خيريته التي لا يستفيد من وجوده كمالاً ولا حسناً يليق به ان يوجد اذا شاء .

الفصل السابع والثمانون

في ان ارادة الله لا يجوز ان يكون شي . علة لها (١)

(خلاصة جز ١٩٢٠ ف ٥ وفي الحق مبحث ٦ ف ٢)

ولئن جاز ان يُعطى سبب لارادة الله (شيئاً) فلا يلزم عنه ان شيئاً يكون علة للارادة الالهية وذلك :

١ لان العلة للارادة في ان تريد انما هي الغاية ، وغاية ارادة الله هي خيريته . فاذاً خيريته هي نفسها العلة لان يريد وهي ايضاً نفس ارادته كما تبين ف ٧٣ (٢) . واما ما سواها من مراداته تعالى فليس شي . منها علة لان يريد . وانما يكون الواحد منها علة لان يكون الاخر موجهاً ومعداً لخيريته الالهية ، وبهذا المعنى يقال : ان الله يريد شيئاً من اجل شي . اخر من مراداته . على انه من الواضح انه لا يجب ان يُنزل في ارادة الله تدريج (اي انتقال ذهني من شي . الى آخر) لانه حيثما يكن الفعل واحداً فليس ثم تدريج او انتقال يعتبر كما سبق لك بيانه ف ٥٧

(١) قد يوهم المطالع لاول وهلة ان ما بين هذا الفصل والذي سبقه بعض التناقض . فالحاشية الاولى التي علقناها على النصل السابق تريل هذا الوهم وتبين ما بين الفصلين من التآلف والاتفاق فلتراجع .

(٢) فاذاً لما كانت خيرية الله نفس فعله الارادي حصل انه ولا خيريته تكون علة لارادته لان الشي . لا يكون علة لنفسه .

في ما يتعلق بالعقل (١) .

والله انما يريد بفعل واحد خيريته وجميع ما هو لخيريته (ف٧٦)
اذ ان فعله هو ذاته بعينها .

وبهذه البراهين التي قدمناها يندفع ضلال القائلين بان صدور
جميع الاشياء يحصل عن الله بارادة بسيطة، بحيث لا يجب ان يعطى
لصدور شيء منها عنه سبب آخر غير هذا، لان الله اراد (٢) وان

(١) اذ قال هناك ان الارادة لانها تابعة للعقل فنسبة الغاية الى المفعول
فيها كنسبة المبادئ الى النتائج في العقل . والعقل اذا عقل كلا من المبادئ
والنتائج بفعل واحد ونظرة واحدة ، فلا يصح ان يقال انه تدرج من
المبادئ الى النتائج بفعل الانتقال او التعاقب او ان تعقل للمبادئ . علة
لتعقل للنتائج . وكذلك الحال في الارادة فانها ان ارادت الغاية والمفعول
معاً وبفعل واحد امتنع ان تكون ارادتها للغاية علة لارادتها للمفعول لان
الشيء لا يكون علة لنفسه (خلاصة جز ١ م ١١ ف ٥) فراجع هناك
اذا شئت .

(٢) هذا المذهب لا يصدق باطلاقه بل يصدق من وجه ويكذب من وجه
آخر . اما وجه صدقه فلأن مقادير الله الاولى منحصرة بالتعلق بارادة الله ،
كابداع الله العالم ، فان هذا الابداع لا يجوز ان يكون له علة مخاوقة يعقل
بها ، بل علته الوحيدة هي لان الله اراد اظهار خيريته وافاضها . واما وجه
كذبه فلان المعاولات الثانية والتي يريد الله ان توجد بسبب علة مخاوقة ،
فهذه لا تكون علتها الوحيدة ارادة الله ، بل يجوز استنادها الى علة اخرى
مخاوقة ، كقولنا مثلاً ان الله اراد ان يكون للانسان يدان ليساعد العقل
في فعل افعاله المختلفة . وما شاكل ذلك . وقد رايت نقض هذا المذهب
في الفصل السابق . ثم لو صدق هذا المذهب باطلاقه لبطل ان يكون في
في العالم علل ثانية ومعاولات صادرة عنها منسوبة اليها وهذا منقوض .

هذا الضلال يناقض الكتاب المقدس الذي يمثل لنا الله فاعلاً
جميع ما فعل بمقتضى نظام حكمته اذ قيل في عدد ٢٥ مزبور
١٠٣ : لقد صنعت يارب جميع اعمالك بالحكمة . وقيل عدد ١٠
ف ١ من ابن سيراخ : ان الله افاض حكمته على جميع مصنوعاته
(الآية) .

الفصل الثامن والثمانون

في ان الله ذو حرية اي معتق الاختيار (١)

(خلاصة جز ١ م ١٩ ف ١٠ : وكتاب في الحق مبحث ٣٤ ف ٤)

ومما قدمنا قوله يمكن ان نثبت ان الله ذو حرية وذلك :

١ لان الحرية انما تقال بالنظر الى الاشياء التي يريد مريد
لا عن اضطرار ووجوب بل عن طوع نفسه ، ومن ثم كانت
الحرية فينا بالنظر الى ما نريده من الركن او التنزه .

(١) الحرية في اللغة والانعتاق من الرق وفي اصطلاح الفلاسفة لها
اعتباران . اعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها ، واعتبارها في محلها اي الطبيعة
التي هي فيها . فباعتبارها الاول هي قوة الارادة الحالية عن الاضطرار على
اختيار هذا او ذاك ، اي القدرة على ارادة هذا او ذاك مما هو الى الغاية . اما
القدرة على فعل الخير او الشر فذلك ينسب الى الحرية باعتبار محلها (اي الطبيعة)
القابل للنقص . وكذلك القدرة على فعل شيء . ثم بعد ذلك على فعل ضده
فهذه ايضاً ينسب للحرية باعتبار محلها القابل للتغير . فالحرية التي يتكلم
عنها القديس هنا هي الحرية باعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها فهذه وحدها
يصح نسبتها اليه تعالى كما يتضح لك من براهينه فتأمل .

وقد بينا في ف ٨١ ان الله يريد الاغيار لا عن اضطرار ووجوب . فاذا تثبت لله الحرية .

٢٠ لان الاشياء التي لا تتعين ارادة الله من طبعها اليها ، فانه يميل اليها بعقله نوعاً من الميل ، كما تبين في ٨٢ . ويقال للانسان بعزل عن سائر الحيوانات انه ذو حرية واختيار يميل الى ان يريد بحكم عقله لا بدافع غريزة طبيعية كالبهايم . فاذا الله ذو اختيار و٣ ايضاً قال الفيلسوف ك ٣ من الآتيقا . (علم الاخلاق) ان الارادة هي ارادة الغاية . واما الاختيار فتعلقه ما هو الى الغاية . فاذا لما كان الله يريد ذاته لانها غايته ، واما ما سواه فانه يريد ارادته لما هو الى الغاية ، لزم ان الله له بالنظر الى نفسه الارادة فقط ، واما بالنظر الى غيره فالاختيار (١) والاختيار يتم دائماً بالحرية . فاذا الله ذو حرية .

(١) اعلم ان الاختيار عند العرب قد يطلق على الارادة تسمية للجال باسم محله ، ويطلق على كون الانسان بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، تسمية للقوة باسم فعلها ، وحينئذ يعبر عن الاختيار بهذا المعنى عند الافرنج بلفظة Liberum arbitrium ومعناها الحرفي الحكم والرأي المعتقد من الاضطرار . ومعناها الاصطلاحي الحرية والقدرة اي قوة المختارة . واما المراد بلفظة الاختيار في المتن ، هو ما يعبرون عنه بلفظة Electio وهو فعل الارادة المتحرية ، ويعرفه الفلاسفة المتدققون نقلاً عن اريسطو انه فعل تندفع به الارادة الى استخدام الوسائط التي يحكم بها العقل انها موافقة للغاية ومؤدية اليها . ووجه هذا التعريف كما قاله اريسطو لان الارادة قد تتجه الى ما لا يمكن ان يكون كرادتنا الخاود في هذه الدنيا والى ما ليس

و٤ ايضاً ان الانسان انما يقال انه رب اعماله ووليها لمجرد ان له الحرية . والفاعل الاول الذي لا يتوقف فعله على آخر سواء فهو اولى واحق بان يكون رب اعماله ووليها . فالله اذا له الحرية .

وه٥ ثم يستدل على صدق قولنا هذا من معنى الاسم نفسه لان الحر كما افاده الفيلسوف في مفتتح كتابه في الماتيفسقا انما

منوطاً بقدرتنا عدم ارادته . فنقول نريد السعادة . اما الاختيار فيقال لما هو منوط بنا وفي طاقتنا ، فلا يصح مثلاً ان نقول نختار السعادة والصحة بل نختار ما يؤدي الى السعادة والصحة . ولهذا قال الماتن نقلاً عن الفيلسوف : الارادة متعلقها الغاية والاختيار متعلقه ما هو الى الغاية . فالاختيار اذا كما يدل عليه معنى اسمه هو انتقاء شيء بالافضلية على غيره وهذا لا يتم الا بان يقابل العقل بين اشياء فيها معنى الخير لان الاختيار فعل شهوي شوقي ويصطنعي ما بان له الاوفق . وهذا يفترض سبق مشورة العقل وحكمه . ولهذا قال الماتن في عدد ٢ من هذا الفصل : يقال للانسان بعزل عن سائر الحيوانات انه ذو حرية لانه يميل بحكم العقل . وفي هذا القول اشارة الى ان اساس الاختيار في العقل .

و٢ يجب ان تعلم ان لفظة « الاختيار » في قوله « اما الاختيار فتعلقه ما هو الى الغاية » ينبغي ان تؤخذ بمعناها الحقيقي الذي شرحناه ، اعني بمعنى التحري اي طلب ما هو الاخرى او الاولى في غالب الظن . وذلك لانه ان كان ما هو الى الغاية بحيث لا يمكن ادراكها بدونه كثيراً كان او واحداً فلا يقع تحت الاختيار لانه لاكتسابه الضرورة من الغاية صار حكمه حكم الغاية ونسبته الى الارادة نسبة الغاية ، فكان من ثم متعلق الارادة لا الاختيار اذ لا يمكن ان لا يكون مراداً وليس منوطاً بنا ان لا نريده كما فهمت مما تقدم . وكل هذا جليل فاحفظه .

هو ما كان علة نفسه وهذا المعنى لا يصدق على شيء أكثر من صدقه على العلة الاولى التي هي الله كما بيناه ف ١٣ .

الفصل التاسع والثمانون

في ان الله لا يوجد فيه شهوات النزوعات (١)

ويمكننا ان نعرف مما تقدم ان الله لا يوجد فيه شهوات النزوعات وذلك :

(١) نزيد بشهوات النزوعات ما يسميه الماتن *Passiones affectuum* ومعنى العبارة ان الله ليس يوجد فيه انفعالات الاشتهاء التي تسمى نزوعات ، وقد سماها شهوات النزوعات ليعرفها عن انفعالات العقل والحس التي لا تدل على حركة او ميل بل هي مجرد قبول . والنزوع نزيد به هنا فعل الشهوة العقلية الناشئة عن ادراك العقل للخير او للشر والمنعكس اثره على الجزء الحساس في الانسان . واما الشهوة فانما هي حركة الميل الحسي الناشئة عن تصور الخير او الشر ويصحبها تغير في الجسم راسياً في الدماغ والقلب . فيكون الفرق بين الشهوة والنزوع ان الشهوة توجد بذاتها تغيراً في الجسم وموضوعها الخير المحسوس واما النزوع فيوجد في النفس هزة روحية تنعكس في الجزء الحساس لتركب الانسان في الجزئين . ولفظا الشهوة والانفعال هنا يترادفان ويعبر عنهما في اللاتينية بلفظ واحد وهو (*Passio*) . واما الانفعال في الجملة قد عرفه الكردينال مرسية نقلاً عن القديس توما بقوله الانفعال الشهوي هيئة لذيدة او كريهة حاصلة في النفس عن تأثر من شيء خارج تدركه النفس بالحس الباطن ، او الواهمة تقبل بالنفس الى شيء ما . فقوله هيئة حاصلة في النفس عن تأثر من الخارج « جنس لها شامل للانفعال

١ لانه لا شهوة (اي انفعال) عن نزوع عقلي بل عن

او التأثير الحاصل في القوة الدراكة عقلية كانت او حسية . وقوله « تقبل بالنفس الى شيء » فصل يخصها بالقوة الشهوية وذلك لان الانفعال الحاصل في القوة الدراكة هو مجرد قبول لا يدل على حركة وميل وبخلافه الانفعال الحاصل في القوة الشهوية لانه يدل على حركة وميل .

ولكي تفهم هذا وما يلي من النصول يجب ان تعلم ما المراد بلفظ الانفعال . الانفعال (من الفعل مثل الاثر) هو على ما علمه القديس توما في خلاصته (ف ١ مبحث ٢٢ من قسمه الاول للجزء ٢) يرد بثلاثة معان : عامي وخاصي واخص .

فالمعنى العامي منه هو مجرد قبول شيء في موضوع مع عدم نزوع شيء . من ذلك الموضوع كقولنا مثلاً الهواء ينفع اذا استضاء بنور الشمس والاولى ان يسمى هذا تكملاً لانفعالا . والمعنى الخاصي منه هو قبول شيء مع نزوع شيء . آخر وهذا على قسمين : خاص واخص . فالخاص اذا كان ما يتزع عن الشيء ليس ملائماً له كنزوع الجسم الحيواني المرض بقبوله الصحة فيقال ان الجسم انفعلي .

واما المعنى الاخص وهو معنى الانفعال الحصري فانما هو كالتزع الصحة من البدن بقبول المرض . فيقال حينئذ ان البدن انفعلي حقيقة وذلك لان الانفعال المقابل للفعل انما هو قبول الشيء . المتأثر اثر الفاعل وصيرورته شيئاً بالفعل وذلك لا يتم الا بالحركة لا بالحركة المكانية لان الجسم المتحرك من مكان الى اخر انما هو مقبول في المكان لا قابل له . فاذا الانفعال الحقيقي لا يتم الا بحركة التحول والتغير . ولكن الحركة لا محل لها الا في الجسيمات والتحول اي نزوع صورة وقبول صورة مضادة لها لا يكون الا في الكائنات والفاسدات . ولهذا كان التأثير الحاصل في العقل والحس لا يسمى انفعالا حقيقة كما قال الماتن .

النزوع الحسي فقط (١) كما اثبتته الفيلسوف في كتابه ٧ من الطبيعيات . وليس يمكن ان يكون في الله نزوع حسي لحلوله من المعرفة الحسية كما سبق بيانه ف ٤٤ . فبقي اذاً ان الله ليس فيه شهوة نزوعية .

٢ . لان كل شهوة نزوعية انما تتم باستحالة ما جسمية كانباض او انبساط في القلب وما شاكل . ويمتنع ان يعرض لله شيء من ذلك لانه ليس بجسم ولا قوة في جسم كما اتضح لك من ف ٢٠ . فاذاً ليس فيه شهوة النزوع

٣ . ايضاً لان كل شهوة نزوعية فالمنفعل بها يخرج بنوع ما عن حالته الذاتية (٢) او الملازمة لطبيعته ، ودليله ان مثل هذه الشهوات اذا زادت شدتها فقد تجلب على الحيوانات الموت . ولكنه من المستحيل ان يخرج الله عن حالته الطبيعية بوجه من الوجوه ، لانه غير قابل للتغير البتة كما تبين ف ١٣ . فاذاً من الواضح الجلي ان مثل هذه الانفعالات الشهوية يستحيل وجودها في الله

و٤ . ايضاً كل نزوع يكون عن شهوة انما يكون اندفاعه

(١) لان النزوع العقلي لا يوجد في النفس تغيراً واضطراباً لان الارادة ليست قوة آلة من آلات البدن ولا تفعل بالة وبخلاف ذلك الشهوة او الانفعال الحيواني .

(٢) لا يريد بلفظ الذاتية ما كان من مبادئه الذاتية ككون الانسان ضحواً مثلاً بل ما كان من لوازم طبيعته كانبساط القلب او انقباضه .

الى واحد بعينه بحسب نوع الشهوة ومقدارها لان الشهوة كالطبيعة لها اندفاع الى شيء واحد ، ولهذا وجب قمعها وتعديلها بالعقل . وارادة الله باعتبارها في ذاتها لا تتعين وجهتها الى واحد من الاشياء المخلوقة ، الا بمقتضى نظام حكمته ، كما تبين ف ٨٢ . فاذاً ليست في الله شهوة عن نزوع من النزوعات

وه . ايضاً ان كل انفعال انما يختص بما هو موجود بالقوة . والله براء عن كل قوة ، لانه فعل محض كما تبين ف ١٦ . فاذاً هو فاعل فقط وليس يكون فيه محل للانفعال وعليه فكل انفعال بمعناه الجنسي منفي عنه

(١)٢

الا ان بعض الانفعالات منفي عن الله لا باعتبار جنسه فقط بل ايضاً باعتبار نوعه ، اذ ان كل انفعال انما يستمد نوعه من موضوعه . فاذاً كل انفعال لا يكون موضوعه ملائماً لله بوجه من الوجوه فهو منفي عنه باعتبار نوعه ايضاً

١ . ومن امثال هذا الحزن والالم لان موضوعهما الشر الملازم الحاصل كما ان موضوع الفرح هو الخير الحاضر والحصول

(١) بعد ان اثبت الماتن انتفاء كل شهوة نزوعية عنه تعالى بوجه الاجمال اخذ بالتفصيل مبرهنات على ان ليس نوع من انواع الشهوات موجوداً في الله . لان جميع هذه الشهوات النزوعية منطوية تحت جنس واحد يسمونه *sensualitas* وينطوي تحت هذا الجنس قوتان نوعيتان ، القوة الشهوية ، والقوة الغضبية ، ولكل من هاتين القوتين افعال مختلفة خاصة بها تستمد نوعها من

عليه . فالحزن اذاً والالم باعتبار حقيقتيهما ليس يمكن وجودهما فيه تعالى .

ثم ٢ ان حقيقة موضوع الانفعال لا تؤخذ فقط عن الخير والشر بل تؤخذ ايضاً عن الحالة التي يكون عليها المرء بالنسبة الى واحد منهما ، فإن الرجاء والفرح يختلفان من هذا الوجه (١)

موضوعها الذي هو الفاعل، واعني به الخير او الشر . فموضوع الشهوة الخير او الشر بالاطلاق وموضوع الغضبية الخير او الشر مع اعتبار ما في اجتلاب الخير من المشقة وما في اجتتاب الشر من الصعوبة . وهذا الاعتبار فصل يجعل الغضبية مختلفة عن الشهوة بالنوع مع اتحادهما في الموضوع الجنبي الذي هو الخير الحسي، اي اللذيذ او الشر الحسي اي المؤلم والضرر . ولما كان كل انفعال باعتبار جنسه لا تصدق نسبته الى الله، كان ايضاً على نوع من انواع ذلك الجنس . وكل جزئي من جزئيات تلك الانواع لا تجوز نسبته اليه تعالى لاشتمال الجنس على جميعها، لان ما لا يصدق عليه اسم الجوهر مثلاً ان يصدق عليه ما تحت الجوهر من الاجناس والانواع . والله لا يصدق عليه جنس الانفعالات . فاذاً ولا انواعها يجوز صدقها عليه . ولاخفى ان المراد بالنوع ما يتقوم نوعاً بفصل يميزه عما سواه .

(١) لان الرجاء توقع ما ليس بعد حاصلًا، والفرح التلذذ بما هو حاصل فتكون حال الراجي بالنسبة الى الخير المرجو نسبة المتوقع للخير اي نسبة ما هو بالقوة اليه، وبخلافه حالة الفرح بالشيء .

ثم يختلف الرجاء عن الفرح من جهة ان الرجاء من افعال القوة الغضبية والفرح من افعال القوة الشهوية . والفرح يقابله الحزن وهو لذة في القلب لنيل المشتهى والحزن عكسه . وقال « في القلب اي في العقل او المخيلة » ليميزه عن اللذة، لان اللذة تطلق لما يعرض للحواس، ولهذا لا يقال الفرح بعينه الحقيقي على البهائم .

ومن ثم فان كانت الحال التي عليها المرء بالنسبة الى الموضوع والتي هي داخلة في حقيقة موضوع الانفعال لا تصدق على الله، فولا الانفعال يجوز صدقه عليه تعالى حتى باعتبار نوعه الخاص به فان الرجاء وان كان موضوعه الخير ولكن لا الخير المحصول عليه بل المطلوب الحصول عليه، وهذا لا يجوز ان يكون لله لكماله الذي هو من التمام بحيث لا يمكن ان يزداد عليه شيء، كما تبين ف ٢٨؛ حصل من ثم انه ليس يمكن ان يكون في الله الرجاء ولا باعتبار نوعه ايضاً ولا الشوق الى ما ليس بعد حاصلًا .

و ٣ ايضاً كما ان كمال الله يمنع من ان يكون فيه قوة الى ازدياد خير مشتهى نيله فكذلك ايضاً وبالوجه الاخرى ينفي عنه كل قوة الى الشر كما تبين ف ٢٨ و ٢٩ . والخوف يتعلق بالشر الممكن وقوعه كما ان الرجاء يتعلق بالخير الواجب اجتلابه . وعليه كان الخوف باعتبار نوعه منفياً عن الله لسببين: اولهما لان الخوف لا يوجد الا في من هو موجود بالقوة . وثانيهما لان موضوعه الشر الممكن الوقوع .

و ٤ ايضاً ان الندم (١) يتضمن معنى التغير في النزوع . فاذاً وحقيقة الندم تنافي الله (ف ١٣) لا لانه نوع من الحزن

(١) الندم يرفونه بانه غم يعرض للانسان يتشبه به ان ما وقع منه لم يقع، وان ما اشتهاه لا يكون قد اشتهاه . ففيه اذاً حزن وتغير في الارادة فضلاً عما فيه من جهالة الفاعل لما يفضي اليه فعله الاول الذي يتبني ان لا يكون قد وقع منه .

فقط بل ايضاً لتضمنه تغيراً في الارادة .

وهـ ايضاً ليس يتفق ان ما هو خير يدرك كانه شر الا اذا وقع في القوة المدركة خلل وضلال . وليس يحدث ان ما هو شر للواحد يكون خيراً للآخر الا في الحيور الجزئية التي فساد الواحد فيها تكون للآخر ، كما ورد في ك ٣ ف ٨ من الطبيعيات . اما الخير الكلي (١) فليس ينقص منه شيء بمحصول الخير الجزئي بل يمثله كل واحد من الحيور الجزئية . والله هو الخير الكلي الذي انما توصف الاشياء جميعها بالخيرية لاشتراكها في نصيب من شبهه (ف ٢٩) . فإذا يستحيل أن يكون شر أحد خيراً له ، ولا يجوز ان يتفق أن ما هو خير بالاطلاق وليس

(١) الخير الكلي يرد على معينين ، لانه اما كلي بكلية القول واما كلي بكلية الكمال . وعلى كلا المعنيين يصدق القول بان الخير الكلي لا تنقصه الحيور الجزئية شيئاً . اما الكلي بكلية القول فلانه الخير الذي يطلق على كثيرين بمعنى واحد متفق ، اي الذي لا يمنع مفهومه ان يشترك في كل معناه كثيرون . فافراد الحيور الجزئيات يصدق عليها اسم الخير بلا نقص من حقيقته والا لم تكن جزئيات كل واحد ولا يكون كل واحد منها خيراً حقيقة ؛ مشألاً كون الانسان جوهرأ متنفساً حساساً ناطقاً لا ينقص ولا يرفع شيئاً من كون الحيوان جوهرأ متنفساً حساساً . وكذا ايضاً قل في الخير الكلي بكلية الكمال ، وذلك لان الكلي بهذه الكلية انما هو الذي يشتمل في ذاته وباشرف نوع ، على كل ما يتضمنه الكلي القولي اي المنطقي ، لان اشتراك الجزئيات في طبيعة الكلي ليس اختلاصاً لشيء منها واختصاصه بالافراد ، بل انتشار تلك الطبيعة الكلية وتشخصها في كل فرد فرد على وحدته وشاكلته .

شرأله يدركه كانه شر ، لان معرفته ابعد من ان يشوبها ضلال كما تبين (ف ٦١) . فينتج اذاً انه يستحيل أن يوجد فيه الحسد حتى باعتبار حقيقة نوعه ، وذلك ليس فقط لان الحسد ضرب من الحزن ، بل لأنه اغتنام لخير الغير ، وعليه فان الحسود ينزل ما هو خير لغيره منزلة شر له .

و٦ ايضاً إن الاغتمام من الخير واشتهاه الشر بمعنى واحد . لان الاول اي الاغتمام من الخير حاصل عن اعتقاد الخير شرأ واما الثاني فعن اعتقاد الشر خيراً ، والغضب هو اشتهاه للغير الانتقام . فالغضب إذاً بعيد عن الله باعتبار حقيقة نوعه ، لا فقط لانه مفعول الحزن ، بل ايضاً لانه طلب الانتقام من اجل الغم الحاصل عن اهانة موقعة .

ثم سائر الانفعالات التي هي من انواع هذه او التي تتسبب عنها ، فهي منفية عنه تعالى لوحدة السبب فيها .

الفصل التسعون

في ان وجود الفرح واللذة في الله لا ينافي كماله (١)

١

ان بعض انفعالات وان كانت لا تليق به تعالى من حيث هي انفعالات الا انها باعتبار نوعها لا تتضمن شيئاً ينافي كماله تعالى . ومن هذا الفرح واللذة وذلك :

١ لان الفرح متعلقه الخير الحاضر . فالفرح اذاً باعتبار نوعه (٢) ليس فيه معنى يناقض كمال الله لا من جهة موضوعه الذي هو الخير ولا من جهة نسبة صاحبه الى الموضوع الحاصل بالفعل . فيتضح من ثم ان الفرح واللذة موجودان في الله حقيقة . وذلك لانه كما ان الخير والشر المدركين هما موضوع النزوع

(١) راجع خلاصة جز ١ م ٢٦ ف ٤ و اريستو ك ١١ و ١٢ من التفسيرات ف ٧ وابن سينا في الهيئات النجاة مقالة ٣ ك ٢ قسمه الاول بحسب ترجمتنا اللاتينية حيث ترى كلاماً مليحاً متيناً .

(٢) قد مر بك في الفصل السابق انه يريد باسم النزوع ههنا لا كل ما يدخل في تعريف الزرع واللذة، لدخول الانفعال في تعريفهما، لان الانفعال جنس لهما وبهذا الاعتبار يكونان متماثلين لكمال الله، وانما اراد بالنوع مجرد الفصل الخاص بهما والمميز لهما عما سواهما وهو سيكون النزوع في الخير المملوك وراحته فيه، وبهذا المعنى ليس في الزرع واللذة ما ينافي كمال الله لا من جهة موضوعهما الذي هو الخير ولا من جهة نسبة صاحبهما الى موضوعهما لانه ليس بالقوة اليه بل حاصل عليه .

الحسي فكذلك هما موضوع النزوع العقلي، لان شأن النزوعين واحد وهو تلمس الخير والهرب من الشر اي الخير والشر الحقيقيين او الوهميين . الا ان موضوع النزوع العقلي اعم من موضوع النزاع الحسي، لان النزوع العقلي يتعلق بالخير والشر بمعنى الاطلاق (١) فيما ان النزوع الحسي منصرف الى الخير والشر الحسيين كما ان موضوع العقل ايضاً هو اعم من موضوع الحس . وافعال النزوع انما تستمد نوعها من مواضعها .

فينتج اذاً ان في النزوع العقلي الذي هو الارادة افعالاً تشاكل باعتبار حقيقة نوعها الافعال الصادرة عن النزوع الحسي مع فرق انها في النزوع الحسي تكون انفعالات وشهوات لارتباط النزوع الحسي بالذات جسمية فيما انها في النزوع العقلي تكون افعالاً بسيطة، لانه كما ان الخائف انما يهرب من الشر المستقبل بدافع انفعال الخوف الذي هو (اي الانفعال) في النزوع الحسي فكذلك النزوع العقلي يتجافى عن الشر، ولكن بدون انفعال وشهوة (٢) . فاذاً لما كان الفرح واللذة لا ينافيا كمال الله

(١) قوله « بمعنى الاطلاق » لا ينفي كون العقل والارادة ينصرفان الى الخير الجزئي ايضاً، اذ انه كما ان العقل لا يدرك فقط حقيقة الخير الكلي بل حقيقة الخير الجزئي ايضاً، فكذلك الارادة تنصرف الى كليهما . وانما اراد بقوله ذلك تعيين الموضوع للصوري للعقل والارادة الذي هو الخير باعتبار كونه خيراً، وهذا المعنى يختلف موضوع الارادة عن موضوع الحس .

(٢) لعدم تعلقه بالذات جسمية

باعتبار نوعها بل باعتبار كونها انفعالين فقط وكنا في الارادة باعتبار نوعها لا باعتبار كونها انفعالين (١) بقي ان يثبت لهما الوجود في ارادة الله ايضاً .

و٢ ايضاً الفرح واللذة ضرب من سكون الارادة (٢) الى مرادها وفيه ، والله في غاية السكون في ذاته التي هي مراده

(١) كونهما ليسا في الارادة من حيث انهما انفعالان لان النزاع العقلي الذي هو الارادة يختلف بالنوع عن النزاع الحسي ويستحيل ان يكون قوتان مختلفتين بالنوع مع بقاء افعالهما واحدة بالنوع . فاذا انفعالات النزوع الحسي وافعال الارادة نوعان مختلفان .

(٢) لان القوة الشوقية التي تتحرك بالشوق الى خيرها المشتهى اذا ادركته فتقف عنده حركتها راضية به، وهذا الرضى بمشتهاها الحاصل، هو اللذة التي يعبر عنها بالسكون، لانها ايقاف الحركة الشهوية . وكلما كان الخير المشتهى المدرك اعظم كان ارتياح الشهوة اليه اعظم واكتفاؤها به اشد، بحيث لا يحتاج الا الى قليل دونه . واما ان كان الخير المشتهى المدرك مشتملاً على كل كمال فيحصل للقوة كمال الاستغناء عن كل ما سواه وتكون لذتها به في غاية كمالها . ولكن يجب ان تعلم ان بين سكون الحركة في الاجسام المتحركة اذا بلغت غايتها المتحركة، هي اليها، وسكون اقوة الشهوة عند ادراكها مشتهاها فرقاً، لان سكون الاجسام لا يدل على انقطاع حركتها وسلبها فيما ان سكون القوة الشوقية يدل على سلب الحركة وعلى فعل آخر وصفه هو الرضى بالخير المحصول عليه . فقول الماتن «الله في غاية السكون في ذاته» فلا يراد فيه بلفظ السكون وقوف حركة الشوق الى الخير المشتهى، اذ لا حركة فيه تعالى، بل يراد به الرضى بالخير الملازم له الذي هو كل خير فانتبه .

الاصيل (ف ٧٤) لان له كل اكتفاء واستغناء . فاذا يبتهج الله ويلتذ في ذاته بارادته .

و٣ ايضاً ان اللذة هي كمال العقل كما يتضح من ك ١٠ من علم الاخلاق حيث قال الفيلسوف : ان (اللذة) تكمل الفعل كما ان الجمال يكمل الشبهة . والله في تعقله فعل في غاية الكمال كما تبين ف ٤٥ . فاذا ان كان تعلقنا انما هو لذيد لكونه كاملاً فتعقل الله يكون له في غاية اللذة (١) .

(١) قال اريسطو في المحل المذكور ف ٤ : كلاماً جليلاً يجدر بك معرفته قال : كل فعل لقوة عاقلة وقوة شهوية ان كان كاملاً كان لذيداً، وان اكل فالدذ، وان غاية في الكمال فغاية في اللذة، والفعل يكون كاملاً اذا صدر عن قوة حسنة الاستعداد ووقع على موضوع جليل، وعليه فكلما كانت القوة المدركة اشد ادراكاً، وموضوعها اكثر كمالاً، كان فعلها اكل . وكل فعل كامل فهو لذيد . فينتج ان اللذة تزداد بازدياد كمال الفعل، فتكون اذا اللذة كمال الفعل . الا ان اللذة لا تكمل الفعل تكميل العلة الفاعلة، لان العلة الفاعلة هي القوة والموضوع، وانما تكمله تكميل الغاية والصورة . فاللذة اذا كمال تابع كأنه ناشئ . عن كون الفعل مستتماً بشروط حسن جنسه . ومثل على ذلك قال وذلك كما انه اذا ترعرع الشاب ويضع تحصل له النظارة فالجمال، لا لان الجمال مقوم لحما الشبهة وشرتها بل لانه ناشئ . عن حدة الشبهة على انه آخر كمال الشبهة (انتهى كلام الفيلسوف) . ومن هذا الكلام الجليل لاريسطو استخلص العلامة اليسوعي موري ادق شراح اريسطو تعريف اللذة قال : اللذة هي الكمال الاخير للفعل الذهني القائم كماله الذاتي بصدوره عن قوة حسنة الاستعداد والتبوير وبوقوعه على موضوع جليل شريف (راجع خلاصة قسم ٢ جز ١ م ٣٣ ف ١) .

وأيضاً كل شيء من طبعه ان يأنس بشبهه ومشاكله ويسر به سروره بملأه، إلا اذا حدث اتفاقاً ان ذلك الشبيه يصده عن اجتناب نفع خاص به، كما يحدث لحزأفين فانها يتنازعان لان الواحد يمانع الآخر ربحه . وكل خير فانما هو شبه لخيرية الله كما سلف بيانه ف ١١ . وليس حصول خير من الخيور ينتقص شيئاً من خيرية الله . فبقي ان الله يسر بكل خير . فينتج اذاً ان الله توجد فيه البهجة واللذة حقيقة .

٢

ولكن بين السرور أي الفرح واللذة فرقاً في السبب . فان اللذة تنشأ عن اتصال الخير حقيقة، والسرور لا يقتضي هذا الاتصال (١) بل يكفي لتحقيق مناه مجرد سكون الارادة في

(١) ولكنه لا ينبغي هذا الاتصال لان متعلق النرج هو ايضاً الخير الخارج بدليل قول الماتن « ولكن الله يسر بذاته وبما هو دونه » . وقد يوهم القاري ان بين ما نقلناه عن القديس توما في حاشيتنا على ف ٨٩ حيث قلنا ان اللذة تطلق لما يعرض للحواس ، وبين ما يقوله القديس هينا من ان الله يلتذ بذاته حقيقة تناقضاً ظاهراً . فرفعاً لهذا الوهم نقول : ان القديس في قوله الاول استعمل لفظ اللذة بمعناها العام اعني من حيث دلالة على اللذة التي هي للشهوة الحسية، وعلى التي هي للشهوة العقلية ، اي الارادة، من حيث هي ، اي هذه اللذة، سكون الارادة ورضاها بالخير الحاصل . واما هينا فانه يستعمل لفظي اللذة والفرح بمعناها الخاص ، اي من حيث وجود كليهما في القوة الشهوية العقلية، اي الارادة وهما فيها كما تقدم فعالان بدون انفعال فتنبه .

مرادها . وعلى هذا فاللذة بمعناها الحقيقي انما متعلقة بالخير المتصل فقط، واما الفرح فهو السرور بما هو خارج . ومن هذا يتضح ان الله يلتذ بذاته حقيقة (اي بمعنى اللذة الحقيقي) ولكنه يسر بذاته وبما هو سواء .

الفصل الحادي والتسعون

في ان الله هو محبة

(خلاصة جز ١٠ م ٢٠ ف ١)

١

وكذلك يجب ان يوجد في الله الحب من حيث هو فعل الارادة (١) وذلك :

١^ا لانه من حقيقة المحبة ان يريد المحب خير محبوبه . والله يريد خير ذاته وخير غيره كما سلف بيانه ف ٧٤ و ٧٥ . وعلى هذا فالله يحب ذاته وغيره .

٢^ا ايضاً ان حقيقة المحبة تقتضي ان يريد المحب خير المحبوب على انه خير المحبوب . لان من يراد خيره لمجرد ان ذلك الخير عائد الى خير آخر فقط، فذلك لا يجب الا بطريق العرض، كن

(١) قال « من حيث هي فعل الارادة » للاحتراز من المحبة التي هي انفعال النزاع الحسي التي مر بك الكلام عليها . وعند ابن سينا ان الله عاشق ومعشوق مريداً بلنظ العشق غاية المحبة الارادية لا الشهوية .

يجب ان يحفظ الخمرة ليشربها، او يجب انسانا لينتفع به، او يمتنع به ملتذاً، فهذا انما يجب الخمرة والانسان بالعرض واما محبته بالذات فهي لنفسه . ولكن الله انما يريد خير كل واحد من حيث انه خير المحبوب لانه يريد وجود كل شيء من حيث ان الوجود خير بذاته (١) وان كان مع ذلك يُعد الواحد من تلك لنفع الاخر. فالله اذاً يجب نفسه وما سواه محبة حقيقية .

و ٣ ايضاً لما كان من فطرة كل شيء ان يريد ويشتهي خيره الخاص كان انه ان كانت حقيقة المحبة قائمة بان يريد المحب او يشتهي خير محبوبه، حصل ان المحب نسبته الى محبوبه كنسبته الى ما هو واياه واحد بضرب من الوحدة (٢) .

(١) فاذاً لما كان وجود كل شيء انما هو مراد من الله ، لان ارادته هي علة الاشياء، وكان الوجود خيراً في ذاته، حصل ان الله يجب كل شيء. لان المحبة انما هي ارادة الخير لشيء . ويجب ان تعلم ان بين محبتنا للاشياء ومحبة الله لها فرقاً بعيداً، فان محبتنا للاشياء تنبني على خيريتها حقيقة كانت او وهمية، وهذه الخيرية تستميل اليها محبتنا واما محبة الله للاشياء فانما هي علة خيريتها لفيضها عليها وتوحيدها فيها (خلاصة جز ١ م ٢٠ ف ٢) .

(٢) اعلم ان المحبة يشترك فيها ثلاثة اضرب من الوحدة بين المحب والمحبوب. الاولى سابقة للمحبة وهي علتها وهي وحدة الجوهر وبها يجب الانسان نفسه . او وحدة المشاكلة والتشابه وبها يجب الشيء . مشاكله . وهذه الوحدة هي التي يقول ديونيسيوس انما فضيلة موحدة . ثم وحدة العطف والتآلف وهذه هي المحبة لان المحبة انما هي رضى القوة الشهوية بالمشتهي وتآلفها معه واستئناسها به . ثم اخيراً الوحدة الوقوعية وهي تابعة للمحبة، فان المحب يلتمس توحيد الشيء . المحبوب بنفسه توحيداً حقيقياً بقدر طاقته .

ومن هذا يظهر ان اخص ما تقوم به حقيقة المحبة هو هذا وهو : ان يميل الواحد وجدّه الى الآخر ميله الى ما هو معه بضرب من الوحدة، لهذا قال ديونيسيوس المحبة فضيلة موحدة ومؤلفة .

فينتج اذاً انه كلما كان ما به يتآحد المحب والمحبوب اعظم كانت المحبة بينهما اشد، فاننا اشد حباً لمن تربطنا بهم اصرة النسل او المعاشرة او ما شاكل، منا لمن يجمعنا واياهم مجرد المشاركة في الطبيعة الانسانية . وايضاً كلما كان ما ينشأ عنه التآحد أدخل في نفس المحب، كانت المحبة فيه امتن . ولهذا فان المحبة التي تتسبب عن شهوة ما قد تكون اشد من المحبة التي يكون سببها وحدة النسل الطبيعي او معاشرة ما ولكنها تزول سريعاً . ولكن الامر الذي تتحد به جميع الاشياء بالله واعني به خيريته التي يتشبه بها الجميع فانما هو اعظم شيء، وادخل شيء في الله، لانه نفس خيريته كما سبق بيانه ف ٣٨ . فاذاً ليس يوجد في الله المحبة الحقيقية فقط بل اكمل المحبات وآكدها .

و ٤ ايضاً ان المحبة لا تتضمن شيئاً ينافي الله لا من جهة موضوعها، لانه الخير، ولا من جهة نسبتها الى الموضوع، لان محبتنا للشيء لا تكون أقل عند حصولنا عليه بل اشد لان الخير المحصول عليه اشد التصاقاً بنا . ولهذا فإن الحركة الى الغاية في الاشياء الطبيعية انما تشتد عند القرب من الغاية . ولكنه قد يحدث خلاف ذلك بطريق العرض، وذلك عندما نستشعر في

المحبوب شيئاً ينافي المحبة فتتقص حينئذ المحبة عند الحصول عليه .

فالمحبة اذاً باعتبار حقيقة نوعها لا تناقض كمال الله . فإذا المحبة توجد في الله (راجع ف ٩٠) .

وهو أيضاً ان المحبة شأنها عطف البعض الى الآخر كما قاله دينوسيوس (ف ٩٠) ، لانه لما كان عطف الحب يتحد بالمحبوب بضرب من الاتحاد لما بينهما من المشاكلة والملازمة ، كان ان الشوق ينزع الى تكميل الوحدة اي الى ان الوحدة التي قد ابتدأت بالانعطاف تأخذ تمامها بالفعل . ولهذا كان من خصائص الاصدقاء ان ينعموا بالآب بحضور بعضهم مع بعض وبالمآكلة وبالمحادثة . والله يحرك جميع الاشياء الى التآحد لانه باعطائه جميعها الوجود وسائر الكمالات يوحدھا مع ذاته على الوجه الممكن . فإذا الله يحب ذاته وجميع ما سواه .

و٦ أيضاً ان المحبة مبدأ جميع العواطف (١) لان الفرح والشوق لا يتعلقان الا بالخير المحبوب . والخوف والغم متعلقهما الشر المضاد للخير المحبوب ليس غير . ومن هذه يتفرع جميع العواطف . والله

(١) قوله «المحبة مبدأ جميع العواطف» يريد به انها مبدأ العواطف في رتبة العمل والانجاز، لا في رتبة القصد . لان اللذة تتقدم المحبة والشوق في القصد اذ ليس شيء يجب الا لانه يدرك بصورة اللذيد . فاللذة اذاً هي التي تبعث المحبة والشوق .

يوجد فيه الفرح واللذة كما سلف بيانه في الفصل السابق . فإذا توجد فيه المحبة .

و٧ قد يلوح للبعض ان الله لا يحب هذا مثلاً اكثر من الآخر ، لانه ان كان تفاوت المحبة بحسب الشدة والضعف شأن الطبيعة المتغيرة فيحصل ان ذلك لا يمكن ان يوجد في الله حقيقة لتنزهه عن كل تغير كما تبين ف ١٣ .

وايضاً ليس شيء من سائر الاشياء التي تحمل على الله من طريق العمل يُقال عليه تعالى بحسب الاكثر والاقل اذ انه لا يتعلل شيئاً اكثر من آخر ولا يلتذ بشيء اكثر من التذاده بغيره (١) .

(١) قال : ولكن قد يرد على هذا بان يقال ليس في الله محبة لان المحبة تتفاوت بحسب الشدة والضعف ، والشدة والضعف لا يوصف بهما الا الطبيعة المتغيرة ، والله منزّه عن التغير . ثم لان غير المحبة من الافعال لا يجوز نسبته الى الله بحسب الاكثر والاقل ، اذ لا يصح ان يقال ان الله يدرك هذا الشيء اكثر من غيره ولا انه يلتذ بهذا اكثر من التذاده بغيره . فقد بين فساد هذا الاعتراض من وجهين : اولهما من الفرق بين المحبة وما سواها من الافعال ، بان المحبة تتجه الى شئين : الى الخير الذي تريده ، والى الذي تريد له الخير . واما سائر الافعال فانما تنصب على موضوع واحد . فإذا لا يصح تعميم الحكم

ثم استخلص من هذا الفرق فرقاً آخر وهو ان ما سوى المحبة من الافعال ، لانصابه على موضوع واحد ، لا يمكن ان يقع التفاوت كثرة وقلة في موضوعه لانه واحد بعينه ، فإذا يجب ان التفاوت بحسب الاكثر والاقل يكون محله نفس الفعل ، اي ان يكون الفعل الراجع على الموضوع ، كالادراك

الجواب - يجب أن يعلم انه فيما ان سائر أفعال النفس تنصب على موضوع واحد ليس غير ان المحبة وحدها تتجه الى موضوعين لاننا اذا تعقلنا او التذذنا فيجب ان يحصل لنا نسبة ما الى موضوع واحد. واما المحبة فانما تريد شيئاً لشيء. اذ انه يقال اننا نحب هذا الشيء الذي نريد له الخير على النحو الذي ذكرناه. وعلى هذا فان الاشياء التي نشتيها انما يقال فيها مطلقاً وحقيقة اننا نتشوقها لا أننا نحبها، بل الاولى ان يقال اننا نحب نفسنا التي نشتي لها تلك الاشياء. ومن ثم فان تلك الاشياء نفسها تسمى بمحوبة على طريق العرض والمجاز. فينتج اذاً ان سائر الافعال تقال بحسب الاكثر والاقل من جهة شدة الفعل فقط، وهذا لا يجوز حدوثه في الله، وذلك لان شدة الفعل انما تقدر بحسب القوة التي يتم بها الفعل. وكل فعل الهي انما هو فعل قوة واحدة بعينها (١) واما الحب فانه يتفاوت بحسب الاكثر

مثلاً واللذة اشد واضعف، وهذا لا يتحقق الا في الطبائع القابلة للتغير، والله غير قابل للتغير. واما المحبة فانها لتوجهها الى موضوعين، فيجوز ان يقع فيها التفاوت من جهة انها فعل ثم من جهة موضوعها كأن نريد لهذا خيراً اعظم من ذاك وبهذا المعنى لا بالمعنى الاول يصح القول ان الله يحب شيئاً اكثر من آخر. ولا يصح القول ان الله يميل الى هذه محبة اشد واقوى من ميله الى غيره.

ثم اعلم ان قوله «المحبة تتجه الى موضوعين» يدخل فيه البغض لانه ضد المحبة.

(١) ولهذا لا يكون بين المحبة في الله وسائر افعاله فرق البتة.

والاقل من وجهين. من وجه الخير الذي نريده للشيء بحيث يقال ان الذي نحب له الخير الاعظم نحبه اكثر، ثم من جهة شدة الفعل بحيث يقال ان الذي نحبه اكثر هو الذي وان كنا لا نريد له خيراً اعظم الا اننا نريد له خيراً مساوياً ولكن بارادة اشد وافعل.

فعلى الجهة الاولى ليس شيء يمنع من القول ان الله يحب شيئاً اكثر من آخر بان يريد له خيراً اعظم. واما على الجهة الثانية فلا يجوز هذا القول لنفس السبب الذي اوردناه على الافعال الاخرى.

فيتضح مما قدّمناه انه ليس عاطفة من عواطفنا توجد في الله حقيقة ما خلا الفرح والمحبة وان كان هذان ايضاً من حيث هما انفعلاان (اي شهوتان) غير موجودين فيه كما يوجدان فينا (١).

و٨ اما كون الفرح واللذة موجودين في الله، فهذه تشهد به آيات الكتاب المقدس اذ يقال عدد ١٠ مزمور ١٥: ومن يمينك لذات على الدوام. وقيل في الامثال عدد ٣٠ ف ٨: وكنت في نعم يوماً فيوماً ألب امامه في كل حين (وهذا قول الحكمة التي هي الله). وقيل في عدد ١٠ ف ١٥ من لوقا: هكذا يكون فرح في السما بخاطي واحد يتوب. ثم الفيلسوف ايضاً

يقول ف ١٤ ك ٧ من علم الاخلاق : والله ينعم دائماً بلذة واحدة وبسيطة .

ثم الكتاب المقدس يجري ايضاً ذكر محبة الله اذ يرد في عدد ٣ ف ٣٣ من تثنية الاشتراع انه (الله) احب الشعب . وفي عدد ٣ ف ٣١ من ارميا : انني احببتك حباً ابدياً . وفي عدد ٢٢ ف ١٦ يوحنا : فان الآب هو يحبكم .

ثم ان بعض الفلاسفة قد اثبتوا ان مبدأ الاشياء انما هو محبة الله وهذا يوافق ما قاله ديونيسيوس ف ٤ في الاسماء الالهية لم تدعه ان يبقى بلا نسل .

و٩ يجب ان تعلم ايضاً ان الكتاب المقدس ينسب مع ذلك الى الله بعض كمالات لا تناسب باعتبار نوعها كمال الله . الا ان تلك النسبة ليست من قبيل الحقيقة بل من قبيل المجاز لجامع التشابه في الآثار او في عاطفة سابقة .

قلت « الآثار » (اي المفاعيل) لان الارادة قد تنصب بدافع نظام الحكمة على مفعول يميل اليه المرء بدافع الشهوة الناقصة . فان القاضي يعاقب بداعي العدل كما ان الغضوب يعاقب بهائج الغضب .

فالله إذا يقال حيناً انه غاضب من حيث انه رعاية لنظام حكمته يريد عقوبة شخص ما بحسبما ورد في عدد ١٣ مزمو ٢ حيث قيل : عن قليل يضطرم غضبه .

واما وصفه تعال بانه « رحوم » فلانه برأفته وحنانه يزيل

بلايا البشر وويلاتهم كما نحن ايضاً نفعل ذلك تلبية لانفعال الرحمة . ولهذا قيل في عدد ٨ مزمو ١٠٢ الرب رؤوف رحيم طويل الأناة وكثير الرحمة .

وقد يوصف الله بالندامة من حيث انه يصنع ما قد هدم أولاً ويهدم ما قد صنع بحسبما يقتضيه نظام حكمته الابدي وغير المتغير . وكذلك يفعل الذي تحركه الندامة . ولهذا قال تعالي في عدد ٧ ف ٦ من التكوين : لاني ندمت على خلقي لهم . واما كون هذا القول غير محمول على الحقيقة فدليله ما قيل عدد ٢٩ ف ١٥ من الملوك الاول : ان المنتصر في اسرائيل لا تأخذه شفقة ولا ندامة .

وقلت « لجامع التشابه في عاطفة سابقة » لان المحبة والفرح الموجودين حقيقة في الله هما مبدأ ان لجميع العواطف . فوجود المحبة فيه وجود المبدأ المحرك . واما الفرح فعلى سبيل الغاية ، ومن ثم فالذين يهيجهم الغضب اذا عاقبوا فيبتهجون فرحاً كانهم ادر كوا غايتهم ، فيقال إن الله « يحزن » لحدوث اشياء تضاد ما يجب ويستحسن (١) ، كما ان الحزن يحصل لنا من حدوث ما

(١) ولعل قارئاً يقول إن صح انه يحدث خلاف ما يرضاه الله ويستحسنه لزم عن ذلك ان ارادة الله غير مقضية دائماً .

فالجواب على هذا الاعتراض تراه مبسوطاً في الخلاصة اللاهوتية ف ٦ مسألة ١٩ قسم ١ . واننا نختصر لك ذلك نقول : ان شيئاً قد يكون خيراً او شراً باعتبار مطلقاً وبلا قيد ، ويكون بخلاف ذلك اذا اعتبر لا

لا نرضاه وهذا يتضح مما قاله اشعيا عدد ١٥ و ١٦ ف ٥٩ :
وقد رأى الرب فساء في عينيه عدم الانصاف ورأى انه ليس
انسان وبُهِت لانه ليس شفيح ...

وبما قررناه يندفع ضلال بعض اليهود الذين ينسبون لله
الغضب والحزن والندامة وما شاكل على انها موجودة فيه حقيقة ،
غير مميزين ما هو مقول في الكتاب المقدس على طريق الحقيقة
وما يقال عليه من طريق المجاز والاستعارة .

مطلقاً بل مع قيد . مثلاً ان يحبي الانسان خير هو وان يُبَات او يُقتل
شر هو باعتباره مطلقاً ، واما اذا اضيف الى هذا الاعتبار المطلق قيد
ككون الانسان قاتلاً فتختلف الحال اذ يكون استجياؤه شراً وقتله
خيراً . فارادة الشيء . باعتباره الاول يطلقون عليها اسم الارادة السابقة ،
وارادته باعتباره مع قيد يسمونها ارادة لاحقة لتعلقها بالشيء . من حيث
اعتباره مع قيد . وعليه فيقال ان القاضي العادل يريد حياة كل انسان
بالارادة السابقة ويريد شق القاتل بالارادة اللاحقة . وعليه فقول الماتن
« لحدوث اشياء تضاد ما يريد ورضاه » صادق على ارادة الله السابقة
لان ارادة الله اللاحقة مقضية ابدأ ولا مرد لها فانتهه .

الفصل الثاني والتسعون

في ان الفضائل كيف يثبت وجودها في الله (١)

١

١ ويتلو ما تقدم بيان ان الفضائل كيف يجب وضعها في
الله ، اذ ينبغي أنه كما ان وجوده تعالى كامل بالكمال الكلي
ومستجمع بنوع ما كمالات جميع الموجودات (ف ٢٨) ، فكذلك
يجب ان خيريته تشمل بنوع ما خيريات الجميع (ف ٤٠) .
والفضيلة خيرية الفضيل لانه بحسبها يسمى هو خيراً وفعله خيراً .
فاذاً يجب ان خيرية الله تتضمن جميع الفضائل تضمناً يكون
على شاكلتها (٢) . ومن ثم فليست فضيلة من الفضائل باعتبار

(١) مدار هذا الفصل على بحثين اولهما ان الفضائل بوجه الاجمال كيف
توجد في الله ، وثانيهما ان الفضائل بوجه الخصوص ايها لا يصدق قوله على الله
وايها يقال عليه تجوزاً . اما البحث الاول فيتضمن قضيتين : الاولى ان
خيرية الله اشتمل على جميع الفضائل ، والثانية ليست فضيلة توجد في الله بمعنى
الملكية .

(٢) يجب ان تعلم ان الوجود الالهي وان كان يتضمن كل الكمالات
فليس يشتمل على جميعها على غط واحد . فان ما كان منها كالأل بوجه
الاطلاق فهذا يوجد في الله بحسب صورته . واما ما ليس كالأل بمعنى الاطلاق
كالكمالات الجسمية فانه يوجد فيه على وجه أشرف واسمى ، وكذلك قل
في خيريته تعالى ، فان بعض الفضائل يوجد فيه بحسب صورته وبعضها لا بحسب
صورته بل بالنوع الافضل والاسمى ، كما يتضح لك مما يلي في الفصل . وقد
اشار القديس الى ذلك بقوله « على نوع ما » « وعلى شاكلتها » فانتهه .

كونها ملكة (١) يقال انها في الله كما هي فينا وذلك لانه لا يليق بالله ان يكون خيراً بشي، آخر مضاف اليه بل انما هو خير بذاته لبساطته من كل الوجوه (ف ١٨ و ٣٨). ثم ايضاً لانه ليس يفعل بشي، زائد على ذاته اذ ان فعله نفس وجوده كما سلف بيانه (ف ٤٥ و ٧٣).

فاذاً ليست فضيلة الله بملكة بل انما هي نفس ذاته.
٢ ايضاً لان الملكة فعل ناقص فهي كأنها واسط بين القوة والفعل، ولهذا فان ذوي الملكة لهم اشبه بالنيام (كما قاله

(١) الملكة على ما عرّفها القديس توما واريستو هي: تهيو الكامل الى ما هو الافضل وهي من الصفات العارضة. قال تهيو مريداً به هيئة او كيفية راسخة في النفس صعبة الزوال يتهيأ بها صاحبها الى شي. وقال «الكامل» لان هذه الهيئة لا تعرض الا لشي. استوفت طبيعته كمالها. واما قوله «الى ما هو الافضل» أراد به الفعل الذي ينبغي الاتيان به لانه افضل ما للشي. وعرفها غيرهما من الفلاسفة بانها هيئة او كيفية راسخة في النفس بطيئة الزوال تهيو صاحبها الى احسان حاله او اساءتها بالقياس الى نفسه او بالقياس الى فعله. اما بالقياس الى فعله فلان الملكة كيفية تقوم القوة وتسهل لها الفعل. وعليه فالنفس في حاجة الى الملكة. قال القديس توما ولكي يحتاج الشي الى الاستعداد لشي، آخر، لا بد من ثلاثة: اولها ان ما يعد يكون غير ما يعد له، بحيث يكون بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل، ومن ثم فما كانت طبيعته غير مركبة من قوة وفعل، وكان جوهره نفس فعله، وكان هو من اجل ذاته، فهذا لا سبيل الى وجود الملكة فيه. فانه اذا انذني هذه الصفة صفته لا يجوز ان يكون فيه ملكة. وهذا القول كان لا يرضى ولهذا نضرب عن الشرطين الباقيين.

الفيلسوف ف ١ ك ٢ في النفس). ولكن فعل الله فعل في غاية الكمال. فالفعل اذاً في الله لا ينزل منزلة الملكة كالعلم بل منزلة الاعتبار والنظر الذي هو الفعل الاخير والكمال.

٣ ايضاً لان الملكة شي، مكمل للقوة وليس في الله شي، بحسب القوة بل بحسب الفعل فقط (ف ١٦) فاذاً ليس يمكن ان يكون في الله ملكة.

٤ ايضاً لان الملكة من جنس العرض وليس في الله عرض بته كما سلف بيانه ف ٢٣. فليست اذاً فضيلة تقال على الله قول الملكة بل قول الذات فقط (١).

٢ (٢)

ثم لما كانت الفضائل الانسانية هي التي تساس بها الحياة

(١) يعني بذلك ان الفضيلة لا تنسب الى الله نسبة الملكة بل نسبة الذات لانها ذاته تعالى.

(٢) في هذا العدد وفي الفصول التالية الى ف ٩٧ بحث الماتن جار على الفضائل بوجه الخصوص. ولما كانت الفضائل اما نظرية واما عملية قدم البحث عن الفضائل العملية اجمالاً ثم تفصيلاً مرجئاً الكلام على الفضائل النظرية الى الفصل ٩٤ فقال: الفضائل العملية المتعلقة بالحياة العملية متصرفة الى تكميلها اما ان تكون لتدريب الانسان في التصرف في الخيرات الجسدية كما ينبغي، واما لتدريب اخلاقه في حسن المعاشرة السياسية والاجتماعية. واثبت ان لا شي. من هذه يصدق عليه تعالى حقيقة. ثم فصل قال: الفضائل العملية منها ما هو لتعديل الانفعالات والآلام وتقويمها، ومنها ما هو لترويض الافعال والآلام على حسب ما يقسطه العقل والراي الرشيد. وبين

وكانت الحياة البشرية نظرية وعملية كان ان الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية لانها تكملها لا يمكن نسبتها الى الله وذلك :
١ لان الحياة العملية انما هي قائمة باستخدام الخيرات الجسدية ، ومن ثم فالفضائل التي تدرجها انما هي التي بها نحسن التصرف في هذه الخيرات . وما كانت هذه صفته لا يمكن ان يليق بالله . فإذاً ولا تلك الفضائل التي تروى بها الحياة يمكن ان توجد له تعالى .

٢ ايضاً لان مثل هذه الفضائل تكمل اخلاق البشر في معاشرتهم السياسية . ومن ثم فالذين لا يمارسون المعاشرة السياسية فقلما يليق بهم مثل هذه الفضائل . فلان لا يليق مثلها بالله بالاولى ، لان معاشرته وحياته لهما ابعد من ان يكونا على طريقة حياة البشر .

٣ لان هذه الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية منها ما زروى به انفعالاتنا وشهواتنا ، وليس يمكن ان يكون في الله انفعالات . لان الفضائل التي تتعلق بالانفعالات تستمد نوعها من نفس الآلام والانفعالات استمدادها من مواضعها الخاصة

ان ما يتعلق منها بالانفعالات والآلام ان حدثت تلك الانفعالات عن ميل الشوق الى خيور جسدية فهذا ليس يقال على الله لا حقيقة ولا مجازاً . واما ان كانت الانفعالات حادثة عن ميل الزوج الى خير روحي (ويريد به ما لا يقع تحت الحس الخارج كالشرف والتسلط) فمثل هذا قد ينسب الى الله على طريق المجاز كما ورد في الكتاب المقدس .

وعلى هذا فان فضيلة العفة تفرق عن فضيلة الشجاعة من حيث ان الاولى مدارها على الشهويات ، والثانية على المخاوف والاقدام على الاهوال . وليس في الله انفعالات وآلام كما سبق بيانه ف ٨٩ . فإذاً ولا هذه الفضائل يمكن وجودها فيه تعالى .

٤ ايضاً لان مثل هذه الفضائل لا تحل في الجزء العقلي من النفس وانما محلها في الجزء الحسي منها لامتناع وجود الانفعالات في غير الجزء الحسي كما اثبتته الفيلسوف ف ٣ ك ٧ من الطبيعيات . وليس في الله جزء حسي بل العقل فقط كما سبق ف ٢٠ و ٢٧ . فبقي اذاً ان هذه الفضائل لا يمكن ان يكون لها محل فيه تعالى حتى ولا باعتبار حقائقها الخاصة .

واما الانفعالات والشهوات التي تتولى الفضائل تعديلها فثنا اولاً ما هو بحسب الميل الشهوي الى خير بدني لذيد للحس كالآكل والمشارب والمناكح . والفضائل التي تعدل شهوات هذه الخيور البدنية هي الامساك والطهارة وبألجلة العفة والاعتدال . ومن ثم لما كانت هذه المذات الجسدية أبعد من ان تكون في الله كان ان الفضائل المذكورة لا تصدق على الله لا حقيقة لجريانها على الانفعالات والآلام ، ولا الكتاب المقدس نسبها اليه تعالى على طريق المجاز لانه لا يجوز ان يوجد لها شبه في الله بحسب شبه اثر من آثارها .

ثم من تلك الشهوات ما هو من قبيل الشوق الى خير روحي كالشرف والتسلط والغلبة والانتقام وما شاكلها . والفضائل

التي تكفل تعديل الشوق الى مثل هذه هي النجدة اي الشجاعة والشهامة والحلم وما شاكلها . وهذه لا يمكن وجودها في الله تعالى حقيقة لجريانها على الانفعالات والشهوات . على ان الكتاب المقدس ينسبها اليه تعالى تجوزاً بناءً على شبه اثرها . فقد قيل عدد ١ ف ٢ من ملوك ١ : ليس قوي كآلهنا . وفي عدد ٣ ف ٢ من نبوة صفنيا : التمسوا الوديع ، التمسوا الصالح

الفصل الثالث والتسعون

في ان الفضائل التي مدارها على الافعال موجودة في الله (١)

(خلاصة جزء ١ م ٢١ ف ١ . وجزء ٢ م ٦١ ف ٥)

من الفضائل التي تقوم بسياسة الحياة العملية وتديرها ما لا يكون مداره على الشهوات بل على الافعال ، كالخلق والعدالة والجود والسخاء والفتنة والصناعة .

١ فلما كانت الفضيلة انما تستمد نوعها من موضوعها او من مادتها ، وكانت الافعال التي هي مواد هذه الفضائل او مواضعها

(١) مدار هذا الفصل على ثلاثة امور . فانه يثبت أولاً مجمل ان فضائل الحق (اي الصدق) والعدالة والجود والسخاء والفتنة والصناعة موجودة في الله . ثم يُعقب ذلك ببيان مفصل عن كل واحدة منها ؛ ثم يبين ان بعض الفضائل غيرها لا يجوز صدقه على الله ، وان الفضائل التي يثبتها الله منها مع ذلك ما لا يليق به من جهة بعض افعالها

لا تنافي كمال الله كان انه ليس في هذه الفضائل باعتبار نوعها ما من اجله تكون منفية عن كماله تعالى .

٢ ايضاً ان مثل هذه الفضائل لهي كمالات للارادة والعقل . والعقل والارادة هما مبدا ان للافعال بمعزل عن الشهوة . والله فيه ارادة عقل لا يفوته شيء من الكمال كما سلف بيانه ف ٤٥ و ٧٨ .

فاذا امتنع ان لا تكون هذه الفضائل فيه تعالى .

- ٢ -

٣ ايضاً ان جميع ما يصدر الى الوجود عنه تعالى انما حقيقته الخاصة موجودة في عقله تعالى كما سبق بيانه (ف ٥٤) . وصورة الشيء الذي هو على طريق التكون والصيرورة الموجودة في ذهن المكون انما هي الصناعة (١) ولهذا قال الفيلسوف

(١) اعلم ان الصناعة ليس يصدق عليها اسم الفضيلة بكل معناه ، بل بحجز من معناه لان تعريف الفضيلة الكاملة انها ملكة تجعل القوة مهية لحسن الفعل وتحسن استعمال تلك القوة ، كالعدالة مثلاً فانها تجعل قوة الانسان سريعة التهيؤ الى الفعل بعدالة ، وتجعلها ان تفعل بعدل . اما الصناعة فانها تؤتي قوة حسن الصنع فقط ، وبهذا المعنى يصدق عليها اسم الفضيلة صدقه على ملكات العقل النظري ، ولكنها اي الصناعة ، لا تحسن استعمال القوة اذ ان الصانع مع فن صناعته قد يعمل عملاً غير حسن . كالبناء الذي يبني بناء متزعزعا . فقوم الصناعة اذا ان يكون المصنوع حسناً مليحاً لا بنية الصانع وحسن ارادته في اجادة المصنوع اذ ان البناء يُمدح لجودة بنائه لا لحسن نيته في البناء .

في كتابه ٦ في علم الاخلاق : الصناعة جودة تصوّر المصنوعات (اي التي شأنها ان تُصنع) .

فاذا الصناعة توجد حقيقة في الله ، ولهذا قيل عدد ٢١ ف ٧ من سفر الحكمة : ان الحكمة مهندسة كل شيء هي علمتي .

و٤ ان ارادة الله انما تتعين الى شيء واحد مما هو سواء

بمعرفتها كما سبق بيانه ف ٨٢ . والمعرفة التي تعد الارادة الى

العمل انما هي الفطنة ، فان الفيلسوف في ٤ ك ٤ من علم

الاخلاق قال : الفطنة جودة تصور المفعولات (اي التي شأنها

ان تفعل) (١) . فالله اذا فيه الفطنة . وهذا ما قيل في عدد

١٣ ف ١٢ من سفر ايوب : والله عنده الفطنة والجبروت .

وهـ ايضاً قد تبين سابقاً ف ٨٣ ان الله بارادته شيئاً انما

يريد ما يقتضيه ذلك الشيء ، وما يقتضيه كمال شيء انما هو واجب

له . فالله اذا فيه العدالة التي شأنها اعطاء كل شيء ما هو له .

وعليه فقد قيل عدد ٨ مزمور ١٠ : الرب عادل ويحب العدل

و٦ ايضاً ان الغاية الاخيرة على ما بيناه ف ٨١ التي من

اجلها يريد الله جميع الاشياء لا تتوقف البتة على الاشياء التي

(١) قال « الصناعة عن جودة تصور المصنوعات » اي القاعدة الذهنية

القوية التي ترشد الى جعل المصنوع على الحالة التي تنبغي له . وههنا يقول

ان « الفطنة جودة تصور المفعولات » . فلكي تفهم ذلك يجب ان تعلم ان

بين الصنع والفعل في اصطلاح الفلاسفة فرقاً لان الصنع فعل متعذر الى مادة

خارجة كالبناء . وما شاكل . واما الفعل فستقر في نفس الفاعل كالارادة

هي الى الغاية ، لا توقف وجود ولا توقف كمال . وعليه فليس الله

يريد اشراك شيء في خيريته ليزداد من ذلك شيئاً ، بل لان نفس

الاشراك والفيض يليق به تعالى لياقته بمصدر الخيرية . والاعطاء

لا لاجل نفع مرجو منه بل لاجل نفس الخيرية . وجودة العطاء

انما هو فعل الجود كما يتضح مما قاله الفيلسوف ك ٤ من علم

الاخلاق . فالله جواد وغاية في الجود . والله تعالى على ما قاله

ابن سينا (في الهياته) انما هو وحده يجوز أن يوصف بالجود

حقيقة ، لان كل فاعل سواء انما يستفيد من فعله خيراً ما هو

غرضه المقصود .

والكتاب المقدس يبين جود الله هذا بقوله عدد ٢٨ مزمور ١٠٣

تبسط يداك فيشبع الجميع خيراً . وفي عدد ٥ ف ١ رسالة يعقوب :

الذي يؤتي الجميع بسخاء خالص بغير امتنان فيعطي .

و٧ ايضاً ان جميع الاشياء التي تأخذ وجودها من الله لا

بدء وان تكون حاملة شبهه تعالى من جهة انها موجودة ، ومن

جهة انها خيرات ، ولها في عقل الله حقائقها الخاصة ، كما سبق بيانه

ف ٤٠ و ٥٤ . ومن متعلقات فضيلة الحقبة على ما اوضحه

الفيلسوف عدد ٨ ك ٤ من علم الاخلاق ان يظهر المرء نفسه

في افعاله واقواله على ما هو عليه . فاذا فضيلة الحقبة موجودة

في الله . ولهذا قال بولس عدد ٤ ف ٣ من رسالته للرومانيين :

ان الله صادق . وفي عدد ١٠١ مزمور ١١٨ : وجميع طرقك حق .

١ واما اذا وجد بعض فضائل تتعلق بافعال هي افعال السودين نحو اسيادهم، كما هي الطاعة والخضوع وما شاكلهما، فهذه يستحيل وجودها في الله .

٢ ايضاً ان كان لبعض من الفضائل المذكورة افعال غير كاملة، فذلك البعض لا يجوز نسبته الى الله من حيث تلك الافعال، كالفطنة من حيث انها فعل جودة المشورة لا تصلح لله لان الاستشارة لما كانت طلباً وبحثاً (١) كما يقال في ف ٩ ك ٦ من علم الاخلاق . وكانت معرفة الله غير مكتسبة اي لا تحصل له بالبحث، كما سبق بيانه ف ٥٧، كان ان مشاورة النفس لا تصلح لله . ولهذا قيل عدد ٣ ف ٢٦ من ايوب : لمن اعطيت المشورة العلك اعطيتها لمن لا حكمة له . وفي عدد ١٤ ف ٤٠ من اشعيا من استشاره ففهمه .

واما من جهة ان الفطنة فعلها الحكم على الاشياء التي تقع

(١) الفطنة على ما افاده اريسطو والقديس توما ينطوي تحتها المشورة ثم الحكم ثم الامر . اما كون المشورة بحثاً واستفتاءً فذلك على ما قاله القديس توما (خلاصة جز ١ قسم ٢ م ١٤ ف ١) ان اختيار ما يجب فعله كما تقتضيه الفطنة انما هو تابع لحكم العقل في الافعال التي ينبغي الاتيان لها، ومثل هذه الافعال لدورانها على امور جزئية ممكنة وقابلة ان تكون على خلاف ما هي عليه فهي لذلك مظنة للارتباك والشك، والعقل لا يبدي حكمه في الامور المشكوك فيها الا بعد البحث والروية والتفتيش وهذا البحث والتفتيش هو ما يسمى المشورة والمشاورة .

عليها المشورة واختيار ما يستحسن منها فلا مانع من ان تحمل عليه تعالى .

على ان المشورة قد تقال على الله اما من اجل ما فيها من شبه الخفاء، لان المشورات تتم خفية، وعليه فما هو مكتوم في حكمة الله يُسمى مشورة على طريق التشبيه، كما يتضح من عدد ١ ف ٢٥ من اشعيا حيث قيل : لانك صنعت عجباً مشورات حق وصدق من القديم . واما من جهة ان المشورة فيها ارضاء المستشيرين، فلان شأن العاقل ان يعلم الطالبين ويفيدهم عنا . الانتقال الذهني . وكذلك العدالة باعتبار فعلها التبادلي (١) لا يمكن ان توجد في الله لانه تعالى لا يأخذ شيئاً من اخر . ولهذا قيل عدد ٣٥ ف ١١ رومانيين : فمن سبق فاعطى له شيئاً فيكافأ وفي عد ٢٦ ف ٤١ من ايوب : من بادئي بنعمة فأوفي له .

ولكنه يقال من وجه المماثلة اننا نعطي الله شيئاً من حيث انه يتقبل عطايانا .

(١) لما كانت العدالة البدلية تفرض تمام المساواة بين الشيء المعطى والشيء المتأخذ او المعطى والقابل، كان لا بد لتحقيق معنى المساواة من أمرين . اولهما مطلق المساواة بين المعطى والمقبول بان يعطى من له خمسة خمسة لا اكثر ولا اقل . وثانيهما ان يكون العطاء عطاءً حقيقياً بان يكون ما يقال انه اعطي هو بالحقيقة للمعطي لا للمعطى له من حيث هو معطى له والا كان العطاء وفاءً لاعطاء . فان فات شرط من الاثنين بطلت العدالة ان تكون بدلية . والله كما قال الماتن لا يأخذ من الخليفة شيئاً لم يكن له تعالى .

فينتج اذاً ان الله لا يوصف بالعدالة البدلية بل بالعدالة التوزيعية فقط . ولهذا قال ديونيسيوس ف ٨ في الاسماء الالهية : يتمجد الله بالعدالة لانه يوزع على الاشياء بحسب مرتبتها ومقامها . وذلك على وفق ما قيل في عدد ١٥ ف ٢٥ من متى : واعطى كل واحد على قدر طاقته .

٤ (١)

ثم يجب ان تعلم ان الافعال التي تجري عليها الفضائل المذكورة لا تتوقف من حيث حقائقها على الامور الانسانية ، اذ ان الحكم في ما ينبغي فعله ، والاعطاء او الافاضة توزيعاً ليس شي من ذلك يختص به الانسان وحده وانما هو شأن كل من له عقل . ولكنها اي تلك الافعال من حيث تخصيصها قصر بالامور الانسانية فانها تستفيد من هذه نوعاً ما ، كما أن الاعوجاج في الانف يحصل عنه نوع القمم اي الميل او القطسة .

فينتج اذاً ان الفضائل المذكورة ، من جهة انها تدبر الحياة الانسانية العاملة ، فهي معدة ومهيأة لتلك الافعال . ولانها مقصورة التخصيص على الامور الانسانية تستمد منها نوعها فهذه الفضائل

(١) ما يقال في هذا العدد دفع لما قد يرد من الاعتراض القائل بان الماتن في الفصل السابق اثبت مطلقاً وبلا قيد ان الفضائل المتعلقة بحياة الانسان العملية من حيث انها تكمل هذه الحياة ليست توجد في الله . وهو في هذا الفصل يشبت وجود بعضها فيه ، فيوهم ان بين القولين تناقضاً ، فاذا امعنت النظر في الجواب وضح لك وجه التوفيق بين القولين .

باعتبار هذه الحيثية فيها لا يجوز نسبتها الى الله .

واما اذا اعتبرنا الافعال المذكورة ، بما لها من معنى العموم والشمول ، فيجوز حينئذ اثباتها للامور الالهية . لانه كما ان الانسان يكون موزعاً للخيرات البشرية كالمال والشرف ، فكذلك الله يوزع كل خيرات العالم . فالفضائل المذكورة اذاً هي في الله اعم شمولاً وتناولاً منها في الانسان ، لانه كما ان العدالة في الانسان ينصرف امرها الى المدينة والمنزل فكذلك عدالة الله تشمل العالم بأسره . وعليه فتكون الفضائل الالهية مثلاً لفضائلنا ، لان ما كان من الموجودات مخصصاً وجزئياً فانما يكون شبيهاً للموجودات المطلقة كحال نور الشمعة بالنسبة الى نور الشمس .

واما سائر الفضائل التي لا توجد في الله حقيقة فهذه لا مثال لها في طبيعته تعالى بل مثالها في حكمته فقط لاشتغالها على الحقائق الخاصة لجميع الموجودات كما هو شأن سائر الأمور الجسائية (١) .

(١) لكي يفهم هذا القول يجب ان تعلم ان الاشياء على ما قاله الشارح نقلًا عن القديس توما انما توجد في الله وجودها في مثالها على نوعين ، لان مثال الاشياء اما ان يكون في طبيعة الله نفسه ، واما في عقله وحكمته : فالاشياء التي مثالها في طبيعة الله هي التي توجد فيه تعالى وفي المخلوقات بمعنى واحد صوري ، اي باعتبار حقيقتها ، لكن مع فرق انها في الله في غاية كمالها وبنوع فائق ، واما في الخليفة فبحالة نقصها وانحصارها في حدود معلومة . فتكون هذه الاشياء ممثلة لمثالها في طبيعة الله تمثيل الناقص والمتناهي للكمال والغير المتناهي . ومن هذا القبيل الحكمة ، لان حقيقتها الصورية في الله هي نفسها في الانسان . واما الاشياء التي يقال ان مثالها في عقل الله وحكمته

الفصل الرابع والتسعون

في ان الفضائل النظرية موجودة في الله (١)

كون الفضائل النظرية موجودة في الله حقيقة لا يمكن ان يعترضها ريب وذلك :

١^ا لانه ان كانت الحكمة كما قال الفيلسوف (في مفتتح علم ما وراء الطبيعة) هي معرفة العلل السامية ، وكان الله يعرف نفسه باخص نوع ولا يعرف شيئاً آخر الا بمعرفته نفسه كما تبين ف ٤٧ وما يليه ، وهو تعالى العلة الاولى للجميع فمن

لا في طبيعته ، فهي التي لا تقال عليه تعالى حقيقة بل مجازاً ، وهي التي يدرك عقله تعالى حقائقها كما قال الماتن . فهذه انما يقال ان مثالها في عقل الله على نحو ما يقال مثلاً ان تصور الحجر في العقل هو مثال الحجر . فاذا فهمت هذا ينجلي لك معنى كلام الماتن .

(١) يجب ان تعلم ان الملكات العقلية التي هي الحكمة والعلم والعقل اي التعقل تسمى فضائل كما اثبت القديس توما (في ١ مطلب ٥٧ من جز. ٢ من خلاصته) ذلك لان الملكة انما تسمى فضيلة من وجهين : اولها لانها تعطي قوة جودة الفعل ، وثانيها لانها تجعل مع هذه القوة حسن الاستعمال ايضاً ؛ وهذا الثاني خاص بالقوة الزروعية الشهوية ؛ واما الاول فشرة الملكات العقلية النظرية ، وتسمى هذه ايضاً فضائل لان الفضيلة تسمى فضيلة بالقياس الى الخير ، والملكات العقلية تعطي قوة اجادة الفعل الذي هو النظر في الحق وتأمله ؛ ولان هذا الفعل فعل باطن لا يتعدى الى الخارج ، سموها فضائل نظرية للتفرقة بينها وبين الفضائل الادبية العملية المنحبة على العمل الخارج

البين الواضح انه يجب نسبة الحكمة اليه بنوع اخص . ولهذا قال ايوب عدد ٤ ف ٩ : انه حكيم القلب شديد البأس . وقيل عدد ١ ف ١ ابن سيراخ : كل حكمة فهي من الرب ولا ترال معه الى الابد . وقال الفيلسوف في اول كتابه في علم ما وراء الطبيعة : الحكمة تملك الهي لا انساني .

٢^ا ايضاً ان كان العلم انما هو معرفة الشيء . لعلته الخصوصية ، والله يعرف نظام جميع العلل والمعلولات ، وبهذا يعرف العلل الخصوصية لافراد الاشخاص كما تبين ف ٥٤ . فمن الواضح انه تعالى يوجد له العلم حقيقة ولكن لا العلم المسبب عن البرهان كعلمنا الحاصل عن القياس البرهاني كما سبق بيانه ف ٥٧ .

وعليه قيل في عدد ٣ ف ٢ من ملوك ١ : الله رب العلوم . و٣^ا ايضاً ان كانت المعرفة العارية عن المادة لبعض الاشياء والحاصلة عن غير انتقال ذهني هي العقل ، ومعرفة الله بجميع الاشياء هي كذلك كما تقدم بيانه ف ٥٧ ، كان ان العقل اولي ان يكون موجوداً في الله .

وعليه فقد قيل في عدد ١٣ ف ١٢ من ايوب : والله المشورة والفتنة .

وان هذه الفضائل هي ايضاً 'مثل' لفضائلنا على نحو ما ان الكامل مثال لغير الكامل .

الفصل الخامس والتسعون

في ان الله لا يمكنه ان يريد الشر

(خلاصة جرم ١ ف ٩ مطلب ٩)

مما قررناه الى ههنا يمكننا ان نبين انه يستحيل ان يريد الله الشر وذلك :

١ لان فضيلة الشيء هي ما بحسبها يفعل المرء خيراً . وكل فعل لله انما هو فعل فضيلة ، اذ ان فضيلته كما قدمنا بيانه ف ٩٢ انما هي نفس ذاته (١) فاذا لا يمكنه ان يريد الشر .

٢ لان الارادة لا تنصرف ابداً الى الشر (٢) الا عن ضلال حاصل في العقل ولو جزئي مخير فيه . وذلك لانه لما كان موضوع الارادة هو الخير المنرك حصل ان الارادة لا يمكنها ان تنصرف الى الشر الا اذا عرض عليها الشر في هيئة الخير

(١) ان ذات الله وان كانت تمتاز عن فضيلته اعتباراً، فكليهما مع ذلك واحد حقيقة . وعليه فليس فعل يعبر عن ذات الله الا وهو صادر عن فضيلته . ومن ثم كان من المستحيل ان يكون في فعل الله شر لسبب نقص في مبدئه الفاعلي، لان مبدئه هذا هو نفس ذاته .

(٢) ذلك لان الشر ضد الخير، وقوام الخير ان يكون مشتهى، فقوام ضده ان لا يكون مشتهى . فاذا ليس شر من حيث هو كذلك يشتهى بنزوع طبيعي او بنزوع حيواني او بشوق عقلي اعني الارادة . ولكنه قد يشتهى بطريق العرض لمقارنته للخير المشتهى، كمن يزني فانه يقصد اللذة التي تلاصقها معرفة الاثم .

بوجه ما، وهذا لا يمكن حدوثه من دون ضلال . وليس يمكن ان يكون في معرفة الله ضلال كما سبق بيانه ف ٦١ .

فاذا يستحيل ان يكون في ارادته ميل الى الشر .

و٣ ايضاً ان الله هو الخير الاعظم كما سبق ايضاحه ف ٤١ . والخير الاعظم لا يطبق مشاركة الشر، كما ان ما هو غاية في الحرارة لا يطبق مزيجاً من البرودة . فاذا يستحيل على ارادة الله ان تندفع منحرفة الى الشر .

و٤ ايضاً لما كان الخير متضمناً معنى الغاية (١) كان ان الشر لا يقع في الارادة الا بانحرافها عن الغاية . وارادة الله لا يمكن ان تصرف عن غايتها، اذ لا يمكنه ان يريد شيئاً الا بارادته نفسه كما تقدم بيانه ف ٧٤ وما يليه .

فاذا لا يمكنه ان يريد الشر . وهكذا يتضح ان حرية الاختيار في الله من طبعها ثابتة الاستقرار في الخير . وهذا ما قيل عدده ٤ ف ٣٢ من ثنية الاشتراع : الله حق امين لا جور عنده . وقيل ايضاً في عدده ٣ ف ١ من نبوة حقوق : عيناك اظهر من ان تنظر الى الشر ولست تطبق النظر الى الاصر (الذنب) .

(١) اعلم ان الخير الذي فيه معنى الغاية هو الخير الاول وبالذات، لانه الخير المشتهى من اجل ذاته لا المشتهى لتأديته الى خير اخر غيره . وقد يكون ايضاً الخير الذي يكون به فعل الارادة خيراً (قديس توما في كتابه في الحق ف ١ مسألة ٢١)

وبهذا يندفع بهتان اليهود القائلين في التلمود ان الله خطيء مرة ثم تطهر من الخطأ . وبهتان اصحاب لوسيفير القائلين ان الله خطيء بطرده لوسيفورس .

الفصل السادس والتسعون

في ان الله لا يبغض شيئاً (وانه من المحال ان يكون فيه تعالى بغض لشيء ما)

١

ومما تقدم يتضح انه يستحيل ان يكون في الله بغض لشيء وذلك :

١^ا لانه كما ان المحبة هي الى الخير فكذلك البغض هو ينسب الى الشر ، لاننا نريد الخير لمن نحبه والشر لمن نبغضه . فان كان يستحيل على ارادة الله ان تميل الى الشر كما سبق بيانه في الفصل المتقدم فمستحيل ان يكون له تعالى بغض لشيء .
٢^ا ايضاً ان ارادة الله كما تبين ف ٧٥ انما تنصرف الى جميع ما سواه من حيث انه لا ارادته ومحبته وجوده وخيريته يريد ان يفيض هذه باشرائه الجميع في شبهه بقدر الامكان . فاذا الامر الذي يريده الله في الاشياء التي هي دونه انما هو ان يكون فيها شبه خيريته . وخير كل شيء هو اشتراكه في شبه الله لان كل خيرية ان هي الاشبه ما بالخيرية الاولى (ف ٤٠) .

فاذا يريد الله الخير لكل شيء . فاذا لا يبغض شيئاً .
٣^ا ايضاً ان الاشياء جميعها تأخذ من الوجود الاول اصل وجودها كما تبين ف ١٣ . فاذا لو كان الله يبغض شيئاً منها لكان يريد ان لا يكون هذا في الوجود ، لان الوجود خير كل شيء ، ومن ثم لكان يريد ان فعله الذي به يخرج هذا الشيء الى الوجود بواسطة او بغير واسطة لا يكون موجوداً لما قد بينا ف ٨٣ من ان الله اذا اراد شيئاً فلا بُد وان يريد جميع ما يقتضيه ذلك الشيء . وهذا مستحيل ، ويتضح ذلك من انه ان كان خروج الاشياء الى الوجود بارادته فلا بُد حينئذ من ان الفعل الذي تخرج هي به الى الوجود يكون فعلاً مراداً . وكذلك الحال ان كان هو علة للاشياء بالطبع لانه تعالى كما انه يرتضي بطبيعته فكذلك يرتضي بكل ما تقتضيه طبيعته (١) فاذا

(١) تحرير هذا البرهان ان الله لو كان يبغض شيئاً من الموجودات الصادرة عنه بواسطة او بغير واسطة لكان بالضرورة يريد لا وجوده ، لان الوجود خير كل شيء . والبغض ارادة الشر لشيء . من حيث الشر شر . فيلزم عن ذلك انه تعالى لا يريد وجود فعله الالهي الحاصل لتوقف وجود الشيء عليه ، وهذا محال . لانه ان وضعنا ان صدور الاشياء عنه تعالى حاصل بارادته كان فعله الالهي بالضرورة مراداً ، وقد وضع انه غير مراد وهذا خلف . وان وضعنا ان صدور الاشياء عنه صدور طبيعي لا ارادي نتج ايضاً ان الله راض بهذا الفعل الاصداري ، لان رضاه بطبيعته يستلزم ضرورة رضاه بما تقتضيه طبيعته اي بفعله الاصداري الطبيعي . وقد وضع ان هذا الفعل ايضاً غير مراد وهذا خلف . فاذا يريد الله فعله الالهي

ليس عند الله بعض ومقت لشيء .

وأيضاً ان ما يوجد في جميع العلل العاملة بالطبع لهو بالضرورة احق بان يوجد في الفاعل الاول . وزى ان الفواعل جميعها كلاً على حسب حاله تحب مفاعيلها من حيث هي كذلك . فان الوالدين يحبان اولادهما والشاعر قريضه والصانع مصنوعاته . فاذا ان لا يكون الله الذي هو علة كل شيء مبغضاً لشيء بالاقلى .

وهذا يصدع به قول الحكمة عدد ٢٥ ف ١١ : لانك تحب جميع الاكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت .

٢

هـ الا انه يقال على سبيل الماثلة (١) ان الله يبغض بعض او لا اقل من ان يكون راضياً به على مذهب القائلين بصدر الاشياء عنه تعالى صدوراً طبيعياً . وعلى كلا الحالين فيكون مريداً لوجود الاشياء الموجودة لاستحالة ان لا تكون موجودة مع بقاء فعل اليجاد . فاذا استحيل ان يكون في الله بغض لشيء من الموجودات . وهذا دقيق وجليل فاحفظه .

(١) قال « على سبيل الماثلة او المشاكلة » لوجهين : اولها لان الله يريد ان الشر المضاد للخير الذي يريده للخلائق لا يكون موجوداً . وما لا يزيد وجوده يقال اننا نمقته ؛ وبهذا المعنى يقال ان الله يبغض الشر على ما ورد في قول ذكرى المذكور فلا يكون البغض وارداً بمعناه الحقيقي بل مقول على نحو من الاستعارة والمجاز

والوجه الثاني ان الله يريد للخلائق خيراً اعظم وهذا الخير قد لا يمكن حدوثه الا مصحوباً بعدم خير اصغر فحملت ارادة الله على عدم الخير الاصغر واطلق عليها اسم البغض على انها باسم الحب احق

الاشياء وذلك على وجهين :

اولهما ان الله لكونه يحب الاشياء ويريد خيرها فانه يريد ان لا يكون ما يضاد الخير وهو الشر . وعليه فيقال ان الله يمقت الشرور ، اذ ان ما لا يزيد وجوده يقال اننا نمقته ونبغضه ، بدليل ما قيل عدد ١٧ ف ١١ من ذكرى : ولا تفكروا شراً في قلوبكم الواحد على قريبه ، ولا تحبوا بين الزور فان هذه جميعها قد مقتها يقول الرب . وليست هذه الاثار المذكورة من الاشياء القائمة بذاتها والتي يتعلق بها حقيقة البغض او الحب . والوجه الثاني لان الله يريد خيراً اعظم وهذا قد لا يكون من دون ان يستصحب عدم خير اصغر . وهكذا يسمى هذا بغضاً وهو احق ان يسمى حباً . فلما كان الله يحب خير العدالة وخير نظام العالم وهذا قد لا يمكن ان يكون من دون عقوبة البعض او فساد بعض الاشياء كان انه يقال ان الله يبغض من يريد معاقبته وما يريد فساده . وعليه قيل عدد ٣ ف ١ من ملاخيا : وقد ابغضت عيسو . وفي عدد ٧ مزمو ٥ : وقد ابغضت جميع فاعلي الاثم . تهلك جميع الناطقين بالكذب . سافك الدماء . والمماكر يمقتهم الرب .

الفصل السابع والتسعون

في ان الله حيّ هو

(خلاصة جزء ١٨٢١ ف ٦)

ومما قررناه في ف ٤٤ و ٧٢ يحصل بالضرورة ان الله حيّ هو وذلك :

١ قد بينا هناك ان الله عاقل ومريد . والتعقل والارادة لا يختصان الا بـ هو حي . فالله اذاً حي .

٢ ان الحيوة انما نسبت الى بعض الاشياء لانها شوهدت متحركة من ذاتها لا عن غيرها ، ولهذا فان ما يرى متحركاً من ذاته ولا ترى العامة محركاته ، فاننا نسميه حياً على سبيل المشابهة ، كما تسمى الماء الجارية ماء حية ، ولا تسمى بها الماء الراكدة في الآبار او في البرك الساكنة .

ولا يتحرك من نفسه حقيقة الا ما يتحرك من نفسه مركباً من محرك ومتحرك كما هو شأن التنفسات . وعليه فهذه وحدها يقال انها حية حقيقة . واما جميع ما سواها فانما يتحرك عن محرك خارج موكد او رافع لمانع او دافع . ولما كانت الافعال الحسية انما تتم مع الحركة قد زادوا على ذلك ان قالوا كل ما يدفع نفسه الى افعاله الطبيعية وان لم يكن ذلك مصحوباً بالحركة فيقال انه حيّ . ومن ثم كان التعقل والاشتهاء والحس افعالاً حيوية . والله في اقصى البعد ان يفعل بغيره وانما هو فاعل بنفسه .

فالحياة اذاً هي في غاية الصدق عليه .

و ٣ ايضاً ان الوجود الالهي يستغرق كل كمال الوجود كما سلف بيانه ف ٢٨ والحياة (مصدر) وجود كامل (١) ولهذا فذوو الحياة في رتبة الموجودات يفضلون ما لا حياة لها . فوجود الله اذاً حيوة . فهو إذاً حي .

و ٤ تصدع بهذه الحقيقة شهادات الكتاب المقدس . قيل عدد ٤٠ ف ٣٢ من تثنية الاشتراع : انا حي الى الابد . وفي عدد ٣ مزمور ٨٣ : ويرنم قلبي وجسمي للاله الحي .

الفصل الثامن والتسعون

في ان الله هو نفس حياته

(خلاصة جزء ١٨٢١ ف ٢ وم ٢٣ ف ٣)

ويتضح فوق ذلك مما قلناه قريباً ان الله نفس حياته وذلك :

١ لان حيوة الحي هي نفس أن يحيا مدلولاً عليه بصفة التجريد كما ان الركض ليس في واقع الامر سوى ان يركض (٢) وان يحيا لذوي الحيوة هو نفس وجود ذوي الحيوة (٣)

(١) اي كون الشيء هو كونه موجوداً كاملاً .

(٢) يعني ان الحياة التي هي اسم تدل على الحياة التي هي مصدر حي دلالة الاسم المجرد على المقيد المعين العيني .

(٣) قوله « نفس وجودها » لا يريد به وجود ذوي الحيوة بمعناه المطلق بل ذلك الوجود الذي له ان يتحرك من ذاته اي الذي له الحيوة

كما يتبين من كلام الفيلسوف ف ه ك ٢ في النفس . ذلك
لانه لما كان الحيوان انما يقال انه حي لان له نفساً يكون له
بها الوجود ، لانه يكون على حسب صورته الخاصة ، كان لا بد
من انه ان يحيا ليس يكون شيئاً آخر سوى ذلك الوجود الحاصل
عن تلك الصورة . والله هو نفس وجوده كما سلف ف ٢٢ .
فاذاً الله هو نفس ان يحيا . فاذاً هو نفس حياته .

٢ ايضاً لان نفس (قولك) ان يتعلق هو (قولك) ان يحيا
نوعاً من الحيوة كما يتضح من قول الفيلسوف ف ٢ ك ٢ في
النفس . لان (ان يحيا) هو فعل ذي الحيوة . والله هو نفس تعقله
كما تبين ف ٤٥ . فاذاً هو نفس فعل حيوته ونفس حياته .
و ٣ ايضاً لو ان الله ليس نفس حياته للزم لكونه حياً (كما

اذ ليس الحيوة بالقياس الى ان يحيا كما هي الذات بالقياس الى الوجود ، اعني
لا ينزل اسم الحيوة منزلة الذات مطلقاً ، وان يحيا منزلة الوجود مطلقاً ، والا
كان في جميع الاحياء الذات والوجود واحداً وهذا باطل في غير الله ، لان كل
مخلوق فالذات فيه غير وجوده كما تبين لك من قبل . ولهذا قال الماتن :
فلا بد من ان قولك ان يحيا لا يدل على شيء . اخر سوى ذلك الوجود
ويعني به ذلك الوجود المنيد بانه حاصل عن تلك الصورة ، اي النفس التي
هي المبدأ لذلك الوجود النوعي . فقد قال اريسطو في المحل المذكور في
الماتن : النفس علة ومبدأ الجسم الحي فهي علة الصورية والغائية والفاعلة ، اي
انها هي المبدأ الذي تحصل عنه الحركة . واما كونها العلة الصورية للجسم
الحي فلان العلة الصورية للشيء هي التي تعطيه الوجود . والنفس تعطي
ذوي الحيوة الوجود اذ لا حيوة للاحياء الا بالنفس . وان يحيا ذو الحيوة
انما هو له نفس الوجود . اعني ان وجود الحي كونه حياً .

تبين في الفصل السابق) ان يكون حياً بالاشتراك في الحيوة .
وكل ما كان بالاشتراك فانما مرجعه الى ما هو بالذات . وعليه
فيكون لله مرجع الى شيء ، هو اقدم منه ، يحيا هو به ، وهذا محال
كما اتضح لك مما قلناه ف ١٣ .

٤ ايضاً اذا كان الله حياً كما اثبتناه في الفصل السابق
فلا بد من ان تكون فيه الحيوة . فان لم يكن هو نفسه
حياته بعينها كان فيه شيء ليس هو نفسه ، فكان اذاً مركباً . وقد
ابطلنا هذا ف ١٨ . فاذاً الله هو نفس حياته . وهذا ما قاله
يوحنا في عدد ٦ ف ١٤ من انجيله قال : انا هو الحيوة .

الفصل التاسع والتسعون

في ان حياة الله سرمدية

(خلاصة جز ١٠ م ١٠)

ويرتحصل من هذا ان حياة الله سرمدية وذلك :

١ لانه لا شيء ، يُعدم الحياة الا بانفصال الحياة عنه . ولكن
يستحيل ان يفصل الشيء عن نفسه ، لان كل فصل انما يتم
بقطع شيء عن آخر . فاذاً يستحيل ان يزائل الله الحياة لانه
نفس حياته كما اثبتناه في الفصل السابق .

٢ ايضاً ان يكون شيء تارة موجوداً وطوراً غير موجود
فذلك لا يكون الا لعلته ، اذ لا شيء يخرج نفسه من اللاوجود

الى الوجود، لان ما ليس بعد موجوداً ليس يفعل . وحيوة الله لا علة لها كما ان وجوده لا علة له . فاذاً ليس يكون الله تارة حياً وحيناً غير حي، وانما هو دائماً حي . فاذاً حيوته سرمدية .
 و٣ ايضاً ان كل عمل فان عامله يبقى وان كان عمله قد يمر على التعاقب، ولهذا فان المتحرك في حال الحركة انما يبقى في كل مدة الحركة ثابت الذات وان لم يكن بحسب الاعتبار . وعليه فحيثما يكن الفعل هو نفس الفاعل فمن الضرورة اللازمة ان لا يكون ثم شي . يمر على سبيل التعاقب بل لا بد من ان يكون الكل موجوداً معاً (١) . والتعقل والحيوة نفس الله كما سبق بيانه ف ٤٥ و ٤٨ . فاذاً ليس في حياته تعاقب بل كلها موجودة معاً . فاذاً هي سرمدية .

و٤ ايضاً ان الله منزّه عن كل تغير البتة (٢) كما تقدم

(١) معناه ان كل فعل انما يبقى فاعله قائماً ما دام فاعله لان الفعل شأن ما هو موجود بالفعل . فاذاً حيثما يكن الفاعل الثابت هو نفس فعله فلا يجوز ان يجري فعله على التعاقب والتجدد، كما ان نفس الفاعل لا يعرض له التجدد . وزيد به الفاعل الاصيل . وعليه فان كان الفاعل سرمدياً كما هو الله وجب ان يكون الفاعل والفعل سرمديين لانهما واحد .

(٢) ان السرمدية على ما عرفها بويسيوس في كتاب التغذية ٣ انما هي امتلاك الحيوة الغير المنتهية (ابتداء وانتهاء) كله معاً امتلاكاً كاملاً . فينتج من هذا التعريف ان السرمدية تختص بامرين، كون ما في السرمدية غير منته، اي لا اول له ولا آخر، اطلاقاً لاسم الانتهاء . على كليهما . ثم كون السرمدية خالية . من التعاقب لوجودها كلها معاً . لان كل وجود

بيانه ف ١٣ . وما تحدث له الحيوة او يُعدها او ما احتملت حياته التعاقب، فذلك متغير، لان حيوة شي . انما تبدأ بالولادة اي التكوين وتزول بالفساد . واما التعاقب فانما هو لحركة ما .
 فالله اذاً لم يكن لحياته ابتداء . ولن يكون لها زوال وانتهاء .

ولا هو يطبق التعاقب في حياته . فاذاً حياته سرمدية .

ولهذا قد ورد عدد ٤٠ ف ٣٢ تثنية على لسان الرب : انا حي الى الابد . وفي عدد ٢٠ فصل اخير من الرسالة ليوحنا : هذا هو الاله الحقيقي والحياة الابدية .

ليس له مبتدأ ومنتهى بحسب الزمان فليس فيه اول و آخر فلا تعاقب بل كله حاصل معاً .

ولهذا لا يختص التعاقب في الحيوة الا بالفاسدات ليس غير . ولكن هذا التعاقب لا يلحق الوجود الجوهرى باعتباره في ذاته بل لسبب في الحركة اللاحقة التي بها يحفظ الوجود نفسه او الحيوة نفسها، او يميل كل منهما الى الزوال . ولهذا قال الماتن : ان التعاقب اي تعاقب الوجود انما يكون لسبب الحركة . قتنه .

الفصل المئتم المائتة

في ان الله سعيد

(خلاصة جزء ١ م ٢٦)

فبقي علينا ان نثبت مما تقدم ان الله سعيد (١) فنقول .
 ١ ان كل طبيعة عقلية فخيرها الخاص انما هي السعادة (٢).
 فاذا لما كان الله عاقلاً كان ان السعادة تكون خيره الخاص .
 الا ان نسبته الي خيره الخاص ليست كنسبة من يميل الى خير
 خاص به منتظر ، اي غير محصول عليه ، لان هذا شأن الطبيعة
 المتحركة والموجودة بالقوة ، وانما نسبته تعالى اليه نسبته الى خير
 قد حصل له . فاذا ليس الله يتشوق السعادة كما نتشوقها نحن
 بل هو حاصل عليها وماتع بها . فهو اذا سعيد
 ٢ ايضاً ان ما تشاق اليه الطبيعة العقلية اشد الشوق
 او تريده باصدق ارادة انما هو ما كان في غاية الكمال فيها

(١) السعادة على ما عرفها بويسيوس (في كتابه التعزية ٣) هي الحالة
 المستجمعة لكل الخيرات . وعرفها القديس توما (خلاصة جزء ١ م ٢٦ ف ١)
 بانها الخير الكامل للطبيعة العقلية التي من شأنها وحدها ان تعرف استغنائها
 بالخير الحاصلة هي عليه والتي يناسبها ان يعرض لها الخير والشر وان تكون
 ربة افعالها .

(٢) اراد بقوله الخير الخاص بالطبيعة العقلية الخير المعدة هي له من
 حيث هي طبيعة عقلية ، والخير الذي تعد له الطبيعة العقلية من حيث كذلك
 انما هو السعادة ، لان السعادة كمالها الاخير .

وهذا هو سعادتها . وكل شيء فالاكمل فيه انما هو عمله
 الاكمل (١) لان القوة والملكة يتكاملان بالعمل . ولهذا قال
 الفيلسوف عدد ١ ف ٨ ك ١٠ في علم الاخلاق : انما السعادة
 عمل كامل .

وكمال العقل يتوقف على اربعة امور .

اولها جنس العمل بان يكون العمل مستقراً في نفس العامل .
 وقولي العمل المستقر في نفس العامل اريد به العمل الذي لا
 يحصل عنه شيء غير نفس العمل كالبصر والسمع (٢) . فان

(١) قال « الاكمل في كل شيء هو فعله الاكمل » مريداً تفضيل الفعل
 على جميع ما سواه من الكمالات الثانوية الطارئة على الكمال الاولي الذي
 هو الكمال الجوهرية ، لان ما هو الاكمل مطلقاً في الشيء انما هو جوهر
 الشيء . وما يطرأ عليه في حال كمال وجوده انما هو ما يسمونه الكمال
 الثانوي وهو اخس من الكمال الجوهرية .

وكون ما قلناه مراد الماتن دليله قوله « لان القوة والملكة تتكاملان
 بالفعل » والقوة والملكة من الكمالات الطارئة على الكمال الجوهرية . فاذا
 اشرف ما في الكمالات الثانوية هو الفعل . ولكن للنفس قوى كثيرة
 ولكل قوة فعلها الخاص فاي فعل من افعال تلك القوى اشرفها واكملها ؟
 فالجواب عليه فيما اجاد قوله الماتن اذ جعل كمال الفعل متوقفاً على اربعة
 امور كما ترى في المتن . وقد ذكرها ابن سينا مجعلاً في الهياته فصل في ان
 الله عاشق ومعشوق ولاذ وملتذ فراجعها فيه اذا شئت .

(٢) ان بين الفعل المستقر في النفس وبين الفعل المتجاوز فرقاً عظيماً .
 فان المستقر لا يحصل عنه شيء في المتفعل بل ما تنتهي اليه القوة بفعله

مثل هذه الاعمال انما هي كمالات اصحابها ، وقد يمكن ان تكون المقصود الاخير لانها غير معدة لمفعول هو غاية . واما الفعل او العمل الذي يلزم عنه مفعول ما غير نفس العمل فانما هو كمال المعمول لا العامل . وتكون نسبة العمل اليه نسبتته الى الغاية . ومن ثم فان مثل هذا العمل الصادر عن الطبيعة العقلية لن يكون سعادته او غبطته .

هو نفس فعلها ، كالتعقل مثلاً فان هذا الفعل لا يعمل شيئاً في الشيء . المعقول وانما هو مجرد قبول الصورة المعقولة التي يدور عليها الفعل والتي تجعل العقل بالفعل ، وهي الشبه المعقول للشيء . ويسمى معنى الشيء . فاعقل حينئذ يتصور ذلك المفهوم وتصوره هذا للمفهوم او لشبه الشيء . يسمى كلمة العقل ، ولكن هذه الكلمة التي يصوغها العقل ليس ما ينتهي اليه فعله بل الكلمة انما معدة للتعقل ، اي لكي يدرك العقل الشيء بها . وهذا معنى قول الماتن « قد يمكن ان تكون (الافعال المستقرة) المقصود الاخير ، لانها غير معدة لمفعول يكون غاية .

وبهذا القيد اشار الى ان التعقل مثلاً قد يحصل عنه شيء . اي الكلمة كما قلنا . الا ان هذا الحاصل ليس غاية ينتهي اليها فعل القوة كما فهمت . فينتج اذا ان الفعل المستقر الذي هو كمال القوة انما هو كمال صاحبه لاستقراره فيه وعدم تجاوزه الى ما وراءه فهو اذا غاية القوة . وهو اذا استتم الشروط الباقية المذكورة يكون فيه السعادة والغبطة لصاحبه واما الفعل ، المتجاوز الذي يتم في المنعزل وينتهي اليه فهو كمال المنعزل لا الفاعل ، كصناعة البناء . مثلاً فان اجادة فعلها كمال البناء . لا كمال الصانع (راجع ما ورد في ف ٥٣ من هذا الكتاب) . ولهذا لا تقوم السعادة بمثل هذا العمل ، لان السعادة تقوم باستجماع السعيد كمالاته وخيراته .

وثاني الامور المتوقف عليها كمال العمل هو مصدره بان يكون العمل عمل القوة الاسمى ومن ثم ليست السعادة فينا باعتبار عمل الحس بل باعتبار عمل العقل المكمل بالملكة (١) . والامر الثالث موضوع الفعل . ومن اجل هذا كانت السعادة الاخيرة لنا قائمة بادراك اسمى مدرك . والامر الرابع هو صورة الفعل ، بان يتم الفعل على وجه الكمال والسهولة والمتانة والثبات والالتذاذ .

وعمل الله هذه صفته ، فانه عاقل وعقله فوق سائر القوى ولا حاجة لعقله الى ملكة مكملة لانه كامل في ذاته كما تبين ف ٤٥ ، وهو تعالى يدرك ذاته التي هي اسمى المدركات ، باكمل ادراك ، وعلى اسهل وجه اشد التذاذ . فالله اذا سعيد .

وساً ان السعادة انما هي ما اليه يسكن الشوق شعباً لانها اذا حصلت فلا يبقى معها مستزيد يطمح اليه الشوق ، اذ انها الغاية القصوى . فاذا من كان كاملاً مستجمعاً لكل ما يمكنه ان يتشوقه فذلك لا بد وان يكون سعيداً . ولهذا قال بويسيوس في كتابه في التعزية ٣ : السعادة هي الحالة الكاملة باجتماع كل الخيرات . وكمال الله هذا شأنه وهو انه كما تبين ف ٢٨ و ٣١ يشتمل على كمال بضرب من البساطة . فالله اذا سعيد حقاً .

(١) قال المكمل بالملكة لان فعل العقل الانساني ليس يكون كاملاً الا اذا تكمل بالملكة . ولكن هذا لا يصدق على الله بدليل ما اضافته الماتن من ان عقل الله بغني عن ان تكمله بالملكة لانه كامل بذاته .

و٤٠ ايضاً ان كل واحد ما دام ينقصه شيء هو في حاجة اليه فلا يكون سعيداً لعدم امتلاء شوقه . واما من كان مستغنياً بذاته غير مفتقر الى شيء فانما هو سعيد . وقد بينا لك في ٨١ و ٨٢ ان الله مستغن عن جميع ما سواه لعدم توقف كماله على شيء خارج ، وليس يريد الاشياء التي هي دونه من اجل ذاته ، ارادته لها من اجل غاية ، كأنه في حاجة الى تلك الاشياء ، بل فقط لان ذلك موافق لخيريته . فالله اذا سعيد .

و٥٠ ايضاً قد بينا في ف ٨٤ ان الله لا يمكنه ان يريد ما هو محال . والله لانه ليس بالقوة بوجه من الوجوه كما تبين في ١٦ فيستحيل ان يحصل له شيء لم يكن له . فإذا يستحيل ان يريد لنفسه شيئاً لم يكن حاصلًا عليه . فإذا كل ما يريده فانه حاصل عليه ومحرز له . وليس الله يريد الشر كما سلف في ٩٥ . فإذا الله سعيد . فان السعيد على ما قاله البعض انما هو من كان حاصلًا على كل ما يريده ولا يريد شيئاً من الشر . وكون الله سعيداً تقوم عليه شهادة الكتاب المقدس في عدد ١٥ فصل اخير من رسالة الى تيموثاوس « الذي يبيده في آوخته السعيد القدير » .

الفصل المائة والواحد

في ان الله هو نفس سعادته

(الجواب على ١ ف م ٦٢ قسم ١ من الخلاصة اللاهوتية)

ويتضح مما قدمنا ان الله هو نفس سعادته وذلك .
١ لان سعادته كما بينا في ١٠٠ انما هي فعله التعقلي . ولكن قد اوضحنا في ٤٥ ان نفس تعقل الله هو جوهره بعينه . فإذا الله نفس سعادته .

و٢ ايضاً ان السعادة كما كانت هي الغاية القصوي كان انما هي الشيء الذي من طبيعة كل احد ان يحصل عليه او ان حصل عليه ان يريده فوق كل شيء . والله يريد ذاته فوق كل امر كما سبق بيانه في ف ٧٤ . فإذا ذات الله هي نفس سعادته .
و٣ ايضاً ان كل واحد انما يوجه لسعادته جميع ما يريده . لان السعادة لا تشاق النفس اليها من اجل غيرها بل عندها تنهي حركة شوق من يشاق شيئاً من اجل شيء آخر لئلا تكون حركة الشوق غير متناهية (١) . فإذا لما كان الله انما يريد جميع

(١) ويستحيل ان تكون حركة الشوق متتابعة الى غير التناهي ، لانها لو كانت كذلك لاستحال ان يكون للشوق حد يسكن اليه كما اثبتته الفيلسوف في ف ١ ك ٢ من علم ما وراء الطبيعة ، لان اللامتناهي لاحد له . ومن ثم استحال وجود الشوق لان الشوق نزوع النفس طلباً للحصول على الخير المشتاق وما لا يمكن الحصول عليه لا يمكن ان يشاق اليه .

الاشياء من اجل خيريته كما تقدم ف ٧٥ وخيريته نفس ذاته
وجب انه كما انه نفس ذاته ونفس خيريته كما بيناه ف ٢١ و ٣٨
كذلك يكون هو نفس سعادته .

و ٤١ ايضاً من المحال ان يوجد خيران اعظمان اثنان (١)
لانه ان نقص الواحد منهما شي . موجود للآخر فلن يكون احد
منهما هو الخير الاعظم والكامل . وقد بينا في ف ٤١ ان الله
هو الخير الاعظم . وكون السعادة هي الخير الاعظم يتضح من
انها هي الغاية القصوى . فاذا السعادة والله شي . واحد (٢) . فاذا
الله نفس سعادته .

(١) يريد بالخير الاعظم المتنع تعدده الخير المقول اعظم بالاطلاق وهو
الذي يحتوي جميع الخيور باجناسها جميعها فلا يفوته شي . مما يقال له خير .
وهذا من المقرر انه ليستحيل تعدده . واما الخير الاعظم بالنسبة وهو ما كان
الاول والمبدأ في جنس من الاجناس كالنار مثلاً التي هي اعظم ما يطلق
عليه اسم الحار ، فثل هذا لا يتنع تعدده كما لا يتنع تعدد الاجناس
(٢) قد يرد على هذا البرهان انه لو صح حصل عنه محالان : ولهما ان
الله نفسه يكون سعادة الانسان الصورية لا موضوع سعادة الانسان ، لان
السعادة كما قال الماتن هي الخير الاعظم لانها الغاية القصوى . والخير الاعظم
هو الله . فاذا سعادة الانسان الصورية هي الله . والمحال الثاني انه يتنع حينئذ
ان يبقى تفاوت في سعادة السعداء .

فاجاب القديس توما على الاعتراض في خلاصته جز ١ م ٢٦ ف ٣
قال ما ملخصه :

ان سعادة الطبيعة العقلية اقيامها بفعل العقل يعتبر فيها امران : موضوع
السعادة الذي هو الخير الاعظم المقول وهي من هذه الجهة الله نفسه فلا

الفصل المائة والاثنان

في ان سعادة الله كاملة وتفوق كل سعادة دونها

(خلاصة جز ١ م ٢٦ ف ٤)

ومما قدمناه يمكننا ايضاً واخيراً ان نعتبر سمو سعادة الله وذلك
١ لانه كلما ازداد الشي . قرباً من السعادة ازدادت غبطته
كمالاً . ولهذا فان الواحد وإن وصف بالسعادة لارتجائه الحصول
عليها فليست سعادته تقاس بوجه من الوجوه بسعادة من قد
احرزها بالفعل ، وان من كان نفس السعادة لهو في غاية القرب
منها وقد اثبتنا في الفصل السابق ان الله نفس السعادة . فالله
إذا متفرد بكمال السعادة .

و ٢ ايضاً ان اللذة علتها المحبة كما قدمنا بيانه ف ٩١ وعليه
فحيثما تكن المحبة اعظم تكن اللذة بادراك المحبوب اشد . وكل
شي . يجب ذاته اكثر من غيره عند تساوي سائر الاحوال (١)

تختلف موضوعاً عن سعادة الله . والامر الثاني هو فعل العقل اي التعقل
ويراد به التمتع عقلاً بالسعادة . فالسعادة من هذه الجهة هي مخلوقة
وقابلة للتفاوت في الطبيعة العقلية المخلوقة ولكنها في الله غير مخلوقة لانها
نفس الله . وبهذا ينحل الاشكالان .

(١) قوله « عند تساوي جميع الاحوال » معناه عند ما يكون بين
خير الغير الذي يؤثره المحب على خير نفسه و (بين) خير نفسه تساوي في
الرتبة من كل وجه . فقد يتفق ان انساناً يعرض نفسه للموت انتقاداً لصاحبه ،
منه رغبة في خير افضل هو خيره الروحي الذي هو فضيلة المحبة رجاء الجزاء . فان

بدليل ان من كان ادنى قرابة الينا فاننا ننعطف اليه بالطبع بحب اشد . فالله اذا يلتذ بسعادته التي هي نفسه اكثر كثيراً مما يلتذ سائر السعداء بسعادتهم التي ليست هي اياهم . فاذا سكون شوقه (١) تعالى اعظم وسعادته اكمل .

و٣ ايضاً ان ما هو بالذات لهو اولى وافضل مما يقال فيه انه بالاشتراك ، كما ان طبيعة النار هي في نفس النار اكمل منها في الاشياء المسخنة بالنار . والله سعيد بذاته كما تبين في الفصل السابق . وهذا لا يمكن ان يوجد في غيره اذ لا شيء الا الله تعالى يمكن ان يكون هو الخير الاعظم كما يمكن استيضاحه مما تقدم ف ٤١ .

وعليه فأي سواه كان سعيداً فيجب ان يقال انه سعيد بالاشتراك (٢) . فاذا سعادة الله تفوق كل سعادة غيرها .

المساواة حينئذ فائتة بين الخيرين اذ ان الخير المقصود من تعريض النفس اي فضيلة المحبة افضل من الخير المفقود بتعريضها . وهذا ما اراد الماتن استثناءه بقوله عند تساوي جميع الاحوال . فتنبه .

(١) قوله « شوقه تعالى » لا يريد به الشوق بمعناه الحصري الذي هو النزوع الى خير غير محصل عليه ، اذ ان مثل هذا الشوق لتضمنه معنى ما هو بالقوة الى الفعل كما سبق ايس موجوداً في الله اذ ليس في الله شيء بالقوة ، وانما اراد بالشوق ههنا ما يؤول اليه الشوق اي اتصال الشوق بالشوق الخاصل .

(٢) وذلك لان سعادة من سوى الله وان كانت باعتبار موضوعها هي الله كما تقدم سابقاً ، الا ان السعادة الصورية لكن مخلوق انما هي قائمة بفعل

و٤ ايضاً ان السعادة كما تبين في ف ١٠٠ انما هي القائمة بفعل العقل ويستحيل ان يوجد فعل آخر عقلي يضاهي فعله تعالى ، وهذا يتضح لك ليس فقط من كون فعله تعالى فعلاً قائماً بذاته بل لانه تعالى بفعله واحد يعقل الاشياء الموجودة وغير هو عليه . وبذلك الفعل الواحد يعقل الاشياء الموجودة وغير الموجودة شروراً كانت او خيوراً كما تبين ف ٤٤ .

واما ما سواه من العاقلين فليس نفس التعقل فيهم فعلاً قائماً بذاته بل هو فعل من هو قائم . ثم ما من احد يمكنه ان يعقل الله الذي هو المعقول السامي تعقلاً كاملاً مستوعباً لكماله تعالى اذ ليس شيء وجود كامل كما هو وجود الله . وليس شيء فعل يمكن ان يكون اكمل من جوهره (١) . وليس

ادراك الموضوع اي بتسميته بالخير الاعظم على قدر ما يمكن للطبيعة المخلوقة ان تتمتع به ، وهذه السعادة انما هي سعادة مخلوقة لقيامها بفعل العقل المخلوق ، واما سعادة الله فهي سعادة غير مخلوقة وبالذات لان الله هو نفس سعادته فيكون لسعادة المخلوق الصورية موضوع خارج عنها مشترك هي فيه ، فاذا كل سعيد من دون الله فانما سعادته بالاشتراك .

(١) وذلك لان مبدأ الفعل انما هو الصورة التي يفعل بها كل فاعل ، والصورة هي ما يعطي الوجود اذ تجعل الشيء بالفعل . ووجود الشيء انما هو جوهره . ولهذا قال الماتن « ولهذا ليس يكون فعل شيء . اكل من جوهره » وعليه يقال عموماً ان ما ليس وجوده اي جوهره مساوياً لوجود الشيء المعقول يتمتع عليه ان يتعقل ذلك الموضوع تعقلاً مضاهياً للموضوع بحيث يستوعب ادراكه كل ما هو مدرك في الموضوع . ولهذا استحال على كل عقل مخلوق ان يدرك الله بما عليه من الكمال .

يوجد عقل آخر يعرف جميع الاشياء حتى التي في استطاعة الله ان يفعلها والا حصلت له الاحاطة بقدرة الله .

ثم ما يعرفه عقل آخر غير عقل الله فالتا لا يعرف جميعه بفعل واحد بعينه . فاذا سعادة الله فوق كل سعادة بلا قياس البتة .

وهـ ايضاً كلما ازداد الشيء اتحاداً ازدادت قوته وخيريته كما لا . والفعل المتعاقب ينقسم بحسب اجزاء الزمان المختلفة ، فلا وجه اذا لمقايسة كماله بكمال الفعل الذي لا تعاقب فيه بل كله معاً ، ولا سيما وان كان هذا الفعل لا ينقضي في الآن بل يستمر الى الابد . وتعقل الله برآء من كل تعاقب وتجدد كما تبين ف هـ ووجوده كله معاً ابداً . واما تعقلنا فانه يتعاقب متجدداً من جهة انه يصحبه على طريق العرض الاتصال والزمان (١) .

فاذا سعادة الله تفوق سعادة البشر فوفاً غير متناه كما ان دوام السرمدية يفوق آن الزمان السيال .

و٦ ايضاً ان التعب وسائر الانشغالات والهموم المختلفة التي لا بد من ان تعترض في هذه الحياة الدنيا تعقلنا النظري

(١) يجب ان تعلم ان التعقل فينا اذا اعتبر على حدته فانه فعل حاصل في الآن ومماً وقياسه ما لا يتجزأ ، ولكن لما كان فعل التعقل فينا يصحبه فعل الخيال وكان الخيال مع بقائه في ذاته اي مع اتصاله بعرض له التعاقب والتجدد ، كان ان فصل التعقل بهذا الاعتبار يعرض له بالعرض الاتصال والتعاقب ولا سيما عند ادراكه القضايا . وهذا دقيق فاعرفه .

الذي تقوم به بوجه اخص سعادة الانسان (ان كان في هذه الحياة الدنيا سعادة) ثم الاضاليل والشكوك وسائر الاحداث والنوائب المختلفة التي تستولي متناوبة على الحياة الحاضرة ، كل ذلك دليل بين على ان لا قياس البتة بين سعادة الانسان وخصوصاً سعادة هذه الحياة (وبين) سعادة الله .

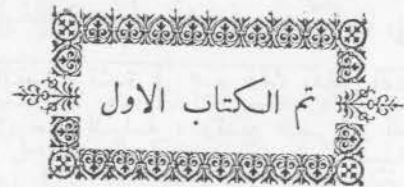
و٧ ايضاً ان السعادة الالهية يمكن ان يعتبر كمالها من جهة انها تشتمل على جميع السعادات النظرية (١) والعملية . اما النظرية فلأن الله يرى باكمل وجه وعلى الدوام ذاته وجميع ما سواه . واما السعادة العملية فلانه تعالى لا يقتصر تدبيره على حياة الانسان الفرد او المنزل او المدينة او المملكة بل يتناول العالم قاطبة .

(١) لا يغربن عن بالك ان الكلام هاهنا جار على السعادة الطبيعية التي يمكن للعقل الانساني ادراكها بالبرهان الفلسفي . فهذه السعادة قد قسمها الفيلسوف الى قسمين : سعادة نظرية وهي التي تقوم بفعل الحكمة ، وسعادة عملية قائمة بزاولة الفضائل الادبية وعلى الاخص بفعل الفطنة التي شأنها تدبير وسياسة سائر الفضائل فالى السعادة النظرية في الله اشار الماتن بقوله « انه تعالى يري باكل وجه ذاته وجميع ما سواه » وهذا متعلق بالحكمة . ثم لما كانت الفضائل الادبية منصرفه اما الى الخيود الخارجيه واما الى خيود النفس مرتشدة في جميع ذلك بدليل الفطنة قد حصر الماتن السعادة العملية في حسن السياسة ، وتدبير النفس او الغير كما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي ؛ وتدبير العالم بأسره اعظم واشرف من تدبير الفرد والمدينة والمملكة . فنتج ان سعادة الله العملية اشرف بما لا يقاس من سعادة الانسان العملية . فانتبه .

واما السعادة الكاذبة والارضية فان هي ألا ظل السعادة
الكاملة لانحصار قيامها بخمسة امور على ما قاله بولسيوس هي اللذة
للحمية والغنى والسلطة والشرف وحسن الصيت
والله يلتذ بذاته غاية اللذة واسماها ويستهج بجميع الخيرات
بهجة شاملة لا يمازجها ضد.

اما الغنى فالله له في ذاته عوض عن استغنائه التام بجميع
الخيور كما تبين في ف ٤١ . وله القوة الغير المتناهية بدلاً من
السلطة (ف ٤٣) وله الرئاسة والاولوية وتدير جميع المخلوقات بدلاً
من الشرف (ف ١٣) وله ، في ما يأخذ من الاعجاب به تعالى
كل عقل يدركه نوعاً من الادراك ، ما يعتاضه عن الشرف
ونباهة الشأن .

فله اذا المتفرد بالسعادة الكرامة والجلال والمجد الى
دهر الداهرين آمين



اصلاح الخطأ

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٦	١٢	سفطاني	سوفسطاني
٤٣	١٨	بيئة	إتية
٤٤	١	كفأعليه	كفأعليه
٦١	٢	تكون	تكون الحركة
٦٥	٢٠	نتوصير	نتوصل
٦٥	٢١	الهمل	الهمم
٦٨	١٨	ينوم	يتوهم
٧٤	١٠	يوجد	يوجد
٧٥	١١	المزاد	المراد
١٠٤	١٦	شليه	شبيهة
١١٤	٢٣	اغراض	اعراض
١٢١	٧	الصررة	الصورة
١٣٣	٧	تبيانها	تبيانها
١٣٦	٩	التنافض	التناقض
١٤٧	٦	الله يندرج	الله لا يندرج
١٦٩	١٦	الصوة	الصورة
٢٠٠	٢	لضرة	لضرورة
٢٢٨	٢٤	تجاه	نجاهة
٢٦٣	٩	جوهره	جوهره
٢٧٠	١٧	بعد « المعقول »	زد « الكمل »
٣٢٢	١	يتطرف	يتطرق
٣٦٨	١٨	البيعية	الطبيعية

فهرست الكتاب

الكتاب الاول

صفحة

مقدمة الكتاب

حياة المترجم

في ادب الحكيم

في الغرض الذي يقصده المؤلف من كتابه هذا اي

هو

في الاشياء التي نعتقد عنها ان الله انما الحق فيها

على نوعين

في ان الامور الالهية المعروفة معرفة طبيعية يناسب

ان تلقى الى الناس

في ان الاشياء التي لا يمكن للعقل ان يتطلع طلعتها

يناسب ان تعرض على الناس ليصدقوها تصديق

الاعتقاد والايان

في ان اذعان العقل للاشياء التي هي من الايمان، وان

كانت هذه تفوق العقل، ليس ضرباً من الطيش والخفة

في ان حقيقة الايمان المسيحي لا تضادها حقيقة العقل

في انه كيف تكون حال العقل الانساني بالنظر الى

حقيقة الايمان الاولى

في ترتيب هذا المؤلف والاسلوب الذي تجري عليه

في وضعه

١ الفصل الاول

٥ الفصل الثاني

٨ الفصل الثالث

١٣ الفصل الرابع

١٧ الفصل الخامس

٢١ الفصل السادس

٢٣ الفصل السابع

٢٧ الفصل الثامن

٢٩ الفصل التاسع

صواب

قوته

يتعلقان

رشد

المتنعات

تنصب

خطأ

قدته

يتعلقان

الشد

المتنعات

تضب

سطر

٢

١٥

١٧

٤

١٤

صفحة

٣٧٨

٤٧٠

٤٣٠

٤٤٠

٤٧٤



٣٢	الفصل العاشر	في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه لانه بآين بذاته
٣٥	الفصل الحادي عشر	في ابطال الرأي المذكور وحل الاسباب المتقدمة
٤١	الفصل الثاني عشر	في القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه وانما يقع به الاذعان اليقيني بالايان فقط
٤٥	الفصل الثالث عشر	في الينيات التي يوثق بها لاثبات ان الله موجود
٦٥	الفصل الرابع عشر	في انه لا بد لمعرفة الله من اتخاذ طريقة السلب
٦٨	الفصل الخامس عشر	في ان الله سرمدى
٧٧	الفصل السادس عشر	في ان الله ليس فيه القوة المنفعلة
٨٢	الفصل السابع عشر	في ان الله ليس بمادة
٨٦	الفصل الثامن عشر	في انه لا تركيب في الله
٩٢	الفصل التاسع عشر	في ان الله ليس فيه شيء بالقر ولا ما هو دون الطبيعة
٩٤	الفصل العشرون	في ان الله ليس بحجم
١١٤	الفصل الحادي والعشرون	في ان الله نفس ذاته
١١٩	الفصل الثاني والعشرون	في ان الله الوجود والذات فيه واحد
١٢٨	الفصل الثالث والعشرون	في ان الله ليس فيه عرض
١٣٣	الفصل الرابع والعشرون	في ان الوجود الالهى لا يمكن تعيينه تحصيماً بزيادة فصل جوهرى
١٣٩	الفصل الخامس والعشرون	في ان الله ليس مندرجاً في جنس من الاجناس
١٤٧	الفصل السادس والعشرون	في ان الله ليس بالوجود الصورى لجميع الاشياء
١٦٠	الفصل السابع والعشرون	في ان الله ليس بصورة جسم ما
١٦٣	الفصل الثامن والعشرون	في كمال الله
١٧٢	الفصل التاسع والعشرون	في مشابهة الله

١٧٥	الفصل الثلاثون	في انه اى الاسماء يجوز قوله على الله
١٧٨	الفصل الحادى والثلاثون	في ان كمال الله وتعدد اسمائه لا يناقضان بساطته
١٨٢	الفصل الثانى والثلاثون	في انه ما من شيء يحمل على الله وعلى باقى الاشياء الاخرى حملاً بالتواطؤ
١٨٩	الفصل الثالث والثلاثون	في انه ليس كل الاسماء مطلقاً تقال على الله والمخلوقات قولاً بالاشتراك المحض
١٩٣	الفصل الرابع والثلاثون	في ان الاسماء التي تقال على الله وعلى الخلائق انما تقال على طريق المناسبة والتشكيك
١٩٩	الفصل الخامس والثلاثون	في ان الاسماء الكثيرة التي تقال على الله ليست مترادفة
٢٠٣	الفصل السادس والثلاثون	في ان عقلنا كيف يؤلف القضايا (المقولة) على الله
٢٠٧	الفصل السابع والثلاثون	في ان الله خير
٢١١	الفصل الثامن والثلاثون	في ان الله هو نفس خيريه
٢١٥	الفصل التاسع والثلاثون	في ان الله يستحيل ان يكون فيه شر
٢١٨	الفصل الاربعون	في ان الله هو خير كل خير
٢٢٠	الفصل الحادى والاربعون	في ان الله هو الخير الاعظم
٢٢٢	الفصل الثانى والاربعون	في ان الله واحد
٢٣٨	الفصل الثالث والاربعون	في ان الله غير متناه
٢٥١	الفصل الرابع والاربعون	في ان الله عاقل
٢٦١	الفصل الخامس والاربعون	في ان تعقل الله نفس ذاته
٢٦٤	الفصل السادس والاربعون	في ان الله لا يعقل بشيء آخر غير ذاته
٢٦٧	الفصل السابع والاربعون	في ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل
٢٧١	الفصل الثامن والاربعون	في ان ما يعرفه الله اولاً وبالذات انما هو نفسه فقط

٢٧٦	الفصل التاسع والاربعون	في ان الله يعقل ما سواه من الاشياء
٢٧٩	الفصل الخمسون	في ان الله يعرف جميع الاشياء معرفة خاصة
٢٨٧	الفصل الحادي والخمسون	في الاسباب الداعية الى البحث عن ان كثرة المعقولات كيف توجد في عقل الله
٢٩٠	الفصل الثاني والخمسون	في الاسباب التي توجب كون كثرة تلك المعاولات ليست في غير عقل الله
٢٩٢	الفصل الثالث والخمسون	في ان كثرة المعقولات كيف توجد في الله
٢٩٤	الفصل الرابع والخمسون	في ان ذات الله مع انها واحدة كيف تكون شبيهاً خاصاً لجميع المتعقلات وحقيقتها
٢٩٩	الفصل الخامس والخمسون	في ان الله يعقل جميع الاشياء معاً
٣٠٤	الفصل السادس والخمسون	في ان ليس في الله معرفة بالملكة
٣٠٨	الفصل السابع والخمسون	في ان معرفة الله ليست معرفة انتقالية اي بالانتقال
٣١٣	الفصل الثامن والخمسون	في ان الله لا يعقل الاشياء بطريق التأليف والتقسيم (او التفصيل)
٣١٨	الفصل التاسع والخمسون	في ان حق التصديقات غير متنفذ عن الله
٣٢٣	الفصل الستون	في ان الله هو الحق
٣٢٦	الفصل الحادي والستون	في ان الله هو الحق المحض الخالص الحقيقي
٣٣٠	الفصل الثاني والستون	في ان حقيقة الله هي الحقيقة الاولى والعظمى
٣٣٢	الفصل الثالث والستون	في ادلة الذين يريدون ان يتفوا عن الله معرفته للجزئيات
٣٣٥	الفصل الرابع والستون	في ترتيب ما ستقوله فيما يتعلق بمعرفة الله
٣٣٦	الفصل الخامس والستون	في معرفة الله للجزئيات
٣٤٥	الفصل السادس والستون	في ان الله يعرف الالاموجودات
٣٥٣	الفصل السابع والستون	في ان الله يعرف الجزئيات الحادثة المستقبلية

٣٦٧	الفصل الثامن والستون	في ان الله يعرف حركات الارادة
٣٧١	الفصل التاسع والستون	في ان الله يعرف اللامتناهيات
٣٨١	الفصل السبعون	في ان الله يعرف الحقائق
٣٨٦	الفصل الحادي والسبعون	في ان الله يعرف الشرور
٣٩٤	الفصل الثاني والسبعون	في ان الله يريد
٤٠١	الفصل الثالث والسبعون	في ان ارادة الله هي نفس ذاته
٤٠٢	الفصل الرابع والسبعون	في ان المراد الاول والاصيل لله هو ذاته
٤٠٥	الفصل الخامس والسبعون	في ان الله بارادته ذاته يريد ما سواه ايضاً
٤٠٨	الفصل السادس والسبعون	في ان الله يريد ذاته والايثار بفعل ارادة واحدة
٤١٢	الفصل السابع والسبعون	في ان كثرة المرادات لا تناقض بساطة الله
٤١٣	الفصل الثامن والسبعون	في ان ارادة الله يتناول تعقلها كل فرد من افراد الخيور
٤١٦	الفصل التاسع والسبعون	في ان الله يريد ايضاً الاشياء التي لم تكن بعد موجودة
٤٢٠	الفصل الثمانون	في ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيرته
٤٢٣	الفصل الحادي والثمانون	في ان الله لا يريد ما سواه بالضرورة
٤٣٠	الفصل الثاني والثمانون	في ادلة المعترضين على ما تقدم من القول ودفعها
٤٣٦	الفصل الثالث والثمانون	في ان الله يريد شيئاً آخر سواه بالضرورة الفرضية
٤٣٩	الفصل الرابع والثمانون	في ان ارادة الله لا تتعلق بالمستحيلات في ذاتها
٤٤٢	الفصل الخامس والثمانون	في ان ارادة الله للاشياء لا ترفع عنها امكانها
٤٤٦	الفصل السادس والثمانون	في انه يجوز ان يسمى لارادة الله سبب
٥٩٤	الفصل السابع والثمانون	في ان ارادة الله لا يجوز ان يكون شيء علة لها

٤٥١	الفصل الثامن والثمانون	في ان الله ذو حرية اي معتق الاختيار
٤٥٤	الفصل التاسع والثمانون	في ان الله لا يوجد فيه شهوات التزوعات
٤٦٢	الفصل التسعون	في ان وجود الفرح واللذة في الله لا ينافي كماله
٤٦٧	الفصل الحادي والتسعون	في ان الله هو محبة
٤٧٧	الفصل الثاني والتسعون	في ان الفضائل كيف يثبت وجودها في الله
٤٨٢	الفصل الثالث والتسعون	في ان الفضائل التي مدارها على الافعال موجودة في الله
٤٩٠	الفصل الرابع والتسعون	في ان الفضائل النظرية موجودة في الله
٤٩٢	الفصل الخامس والتسعون	في ان الله لا يمكنه ان يريد الشر
٤٩٤	الفصل السادس والتسعون	في ان الله لا يبغيض شيئاً (وانه من المحال ان يكون فيه تعالى بغض لشيء ما)
٤٩٨	الفصل السابع والتسعون	في ان الله حي هو
٤٩٩	الفصل الثامن والتسعون	في ان الله هو نفس حياته
٥٠١	الفصل التاسع والتسعون	في ان حياة الله سرمدية
٥٠٤	الفصل المتعمق المائة	في ان الله سعيد
٥٠٩	الفصل المائة والواحد	في ان الله هو نفس سعادته
٥١١	الفصل المائة والاثنان	في ان سعادة الله كاملة وتنفوق كل سعادة دونها

تأليف

سيادة المطران نعمة الله ابي كرم الماروني

في العربية

- ذخيرة الالباب في علم الكتاب (١٨٨٤) جلد ١
 قسطاس الاحكام (١٩٠٠) ٣ اجزاء
 الفلسفة النظرية (١٩١٢) ٦ اجزاء
 مجموعة الردود على الخوارج (١٩٣١) جلد ١

في اللاتينية

- كتاب النجاة للرئيس ابن سينا (١٩٢٦) جلد ١

في الطبع

علم الاجتماع
 المحاكمات الكنسية
 الفلسفة الادبية

منتخبات اعتقادية من القديس توما الاكوييني رداً على
 اليونان والارمن والعرب



OUVRAGES

DE S. G. M^{GR} CARAMÉ



En Arabe :

- Introduction Générale à l'Écriture Sainte (1884) 1 vol.
Droit canon comparé au droit musulman. (1900) 3 vol.
Philosophie de Louvain (Card. Mercier). (1912) 6 vol.
Somme contre les Gentils. 1^{er} livre 1 vol, de 530 pages. (1931)

En latin:

Métaphysique d'Avicenne (1926).

Sous presse en Arabe :

- Sociologie, belle composition 450 pages
Procédure ecclésiastique selon le nouveau Code. 1 vol,
Philosophie morale. 1 vol.
Opuscula Selecta de S. Thomas contra Græcos Armenos et
Saracenos (10 chapitres avec commentaire),

S'adresser ; Imprimerie Missionnaires Libanais
Djounieh (Liban)



SOMME
CONTRE LES GEMTILS

de

St. TOMAS D'AQUIN

TRADUCTION ARABE

ACCOMPAGNÉE DE NOMBREUSES NOTES TIRÉES
TRÈS SOUVENT DES PLUS CÉLÈBRES
PHILOSOPHES ARABES

par

S. G. MGR NEMATALLAH CARAMÉ

*évêque Maronite Tit. de Myndo, Consulteur de
la Sac. Cong. « pro Ecclesia Orientali »*

SOMME
CONTRE LES GENTILS
SUMMA

CONTRA GENTILES



TRADUCTION ARABE

